



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Zwölfter Band. Drittes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1867.

X 27
5174
v. 12, 2

Die Messiasidee zur Zeit Jesu.

Von Professor Dr. H. Holtzmann in Heidelberg.

Die Lösung der großen Frage der Gegenwart, der Frage nach Christus, nach den Ursprüngen seiner geschichtlichen Erscheinung und dem Inhalte seines Selbstbewußtseins, setzt zunächst das Gegebensein eines festen Standortes voraus, von welchem aus suchend und gestaltend eine wissenschaftlich haltbare Darstellung weiter fortschreiten kann. In seinem Buche *Jésus-Christ et les croyances messianiques* war Colani einen solchen in der Messiasidee aufzuweisen bestrebt, und es läge dies, *ceteris paribus*, sicherlich am nächsten. Wäre die Situation der messianischen Idee in jenem großen Wendepunkt der Jahrhunderte genau zu bestimmen, so könnte ohne Zweifel auch der Punkt ermittelt werden, auf welchem jene Idee in ihrer Anwendung auf die geschichtliche Person Jesu plötzlich zu einem neu eingreifenden, erfolgreichen Momente der Entwicklung werden mußte, indem sie zuerst ein messianisches Selbstbewußtsein und von hier aus in immer weiter gehenden Wellenkreisen eine messianische Gemeinde, eine christliche Kirche, eine erneute Menschheit erzeugen half.

Aber wie schwer ist es doch, jenen Ausgangspunkt selbst auf irgend verläßliche Art festzustellen! Ein Blick in die gangbarsten Darstellungen überzeugt sofort von der Unsicherheit des Bodens, auf dem man sich bewegt. Die viel gelesene „Geschichte der Juden“ von Dr. Grätz erzählt von allerhand Schattirungen und Modificationen, welche das Messiasbild bei den Zeloten, Schammaiten, Hilleliten, Essäern und anderen Zeitrichtungen erlitten habe (Band III, Ausgabe 2, S. 218. 219). Nur Schade, daß dies Alles in der kühnen, geistreichen Weise des Verfassers gesagt ist, welche nicht allzu scharf auf quellenmäßige Begründung inquirirt sein will. Der bedeutendsten katholische Theologe der Gegenwart, Döllinger, spricht in einem seiner tüchtigsten Werke über die messianischen Erwartungen der Juden in einer Weise, wie auch die Calwer biblische Geschichte davon reden könnte (Heidenthum und Judenthum, S. 770—774. 831—836). Da-

gegen hat Joseph Rangen in seiner neuesten Schrift über „das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi“ 1866, (S. 391—461) zwar den in Betracht kommenden Stoff vollständig beigebracht, die einzelnen Theile aber fast lediglich darauf angesehen, ob sie einen „günstigen“ oder „ungünstigen Eindruck“ machen, d. h. seinem dogmatischen Urtheile entgegenkommen oder aber widerstreben.

In der protestantischen Wissenschaft ist man gerade über diesen Gegenstand im Augenblicke in einer weitgehenden Rathlosigkeit begriffen. Während als Vertreter der Mehrzahl kompetenter Stimmen Ewald dem vorchristlichen Judenthum bereits einen so fertigen und ausgebildeten Messiasbegriff zuschreibt, daß die evangelischen Anschauungen ganz unmittelbar aus dem Judenthum herübergenommen sein müßten, wie namentlich der Gedanke eines himmlischen, daher ewigen Messias im Anschlusse an den Danielischen Menschensohn schon in den bald nach 144 vor Christus angelegten Bilderreden des Buches Henoch, die Verschmelzung des Messias mit dem Begriffe des Wortes Gottes schon beim zweiten und dritten Verfasser des Henochbuches, bald nach 135 vor Christus anzutreffen sein soll (Geschichte Christus, 2. Ausgabe, S. 78 fg.), ist schon Bruno Bauer der seit Bertholdt herkömmlichen Auffassung dieser Dinge als einer Vermengung verschiedenartiger Zeiten gegenübergetreten. Diesen Standpunkt hat neuerdings bekanntlich Volkmar in einer Reihe von Rundgebungen vertreten, deren Programm schon in dem Satze seines Hauptwerks enthalten ist: „Der Messiasbegriff der späteren jüdischen Schriften hat sich erst dem Christenthum gegenüber und nach ihm, nach dem christlichen Evangelium selbst erst näher bestimmt und verabenteuert zugleich“ (Religion Jesu, S. 113). Als auf eine geschickte Vertheidigung dieses Gedankens, der zugleich im Einzelnen weiter gebildet wird, mag hier zugleich noch auf einen Aufsatz von Wilhelm Rang in den „Zeitstimmen“ (1865, Nr. 8—10) verwiesen sein. Dieser Streit hat besonders dadurch an Interesse, aber auch an Schwierigkeit der ganzen Fragestellung zugenommen, daß er wesentlich zu einer Controverse über die Abfassungszeit der beiden Apokalypsen des Henoch und des Esra geworden ist. Wie die Volkmar'sche Aufstellung mit einer vorchristlichen Abfassung dieser Bücher unvereinbar ist, so haben Hilgenfeld, Lipsius und Gutschmid Alles daran gesetzt, um eine nachchristliche Abfassung undenkbar erscheinen zu lassen. Nichtsdestoweniger wird wenigstens die Esraapokalypse gegenwärtig fast von der Mehrzahl

der Forscher theils in die Zeiten der Flavier (Ewald, Dillmann, Noack), theils in die des Nerva (Volkmar, Zündel, Dehler, Colani, Reim, W. Pang, Pangen, Strauß u. A.) gesetzt, und wenn hinsichtlich des Henochbuches eine vordhriftliche Abfassung sich besser empfohlen hat, so ist doch nicht zu übersehen, daß gerade der Abschnitt desselben, auf welchen es hinsichtlich der Entwicklung des Messiasbildes hauptsächlich ankommt, die sogenannten Bilderreden (Cap. 37—71), zwar von Dillmann, Ewald, Meyer, Weizsäcker u. A. für den ältesten Bestandtheil, von den Meisten dagegen (Volkmar, Hilgenfeld, Colani, Röstlin, Strauß, W. Pang u. A.) für einen späteren, wahrscheinlich erst nach dem Ausbruch des Vesuv im Jahr 79 nach Christus entstandenen Zusatz gehalten wird. Dies nämlich wegen der, übrigens Noachischen, Stelle, welche von einer westlichen Gegend am Fuße eines Berges mit flüssigen Metallen über einem unterirdischen, mit Flammen angefüllten Thale, welches der Aufenthalt der gefallenen Engel ist und woraus Feuerbäche ausströmen, spricht, aber auch von den Großen dieser Erde, welche sich daselbst unbesorgt um die Gefahr einem wollüstigen Badeleben überlassen (67, 4—13). Sicher scheint mir dieser Schluß, abgesehen von Dillmann's Einwendungen, schon darum nicht, weil ungleich näher bei Bajä — wenn man dies einmal für den Badeort halten will — die Insel Ischia liegt mit einem Vulcan, von dem im ersten vordhriftlichen Jahrhundert zweimal (46 und 35) Eruptionen nachgewiesen sind. Seither ruhte der Epomeo bis zum Jahr 1301, wo er plötzlich wieder arbeitete. Diesem Vulcan würde aber vor dem Vesuv auch darum ein Vorzug zukommen, weil das in der fraglichen Stelle des Henochbuches geschilderte Phänomen ein mehrfach beobachtetes zu sein scheint.

Indessen liegt es mir durchaus ferne, in die bezeichneten kritischen Streitfragen eingreifen zu wollen. Es kam nur darauf an, auf die vielfachen Mängelheiten hinzuweisen, welche aus einem so unentschiedenen Zustande sich für unser Problem ergeben. Sind die Bilderreden des Buches Henoch und ist das vierte Buch Esra vordhriftlichen Datums, dann freilich kann gefragt werden, ob sich Jesus nicht mit seiner Selbstbezeichnung als Menschensohn an die wenigstens innerhalb der apokalyptischen Geheimschriftstellerei bereits übliche Auffassung des Messias durch das Medium des Danielischen Menschensohnes angeschlossen habe; stehen aber beide Apokalypsen selbst schon unter dem Einflusse christlicher Ideen, so ist es nicht blos möglich, die Comb-

nation des Messiasgedankens mit dem Bilde des Menschensohnes als originale That Jesu zu fassen, sondern es liegt auch nahe, die richterliche Stellung, welche der Menschensohn-Messias in den Bilderreden einnimmt, und den Anachronismus des Esrabuches, welches ihn wenigstens auftreten läßt vor dem großen Gerichte, als Wirkungen des Christenthums zu begreifen, dessen Messias zuerst auch weltrichterliches Ansehen in Anspruch genommen hatte.

Denn darüber kann ja kein Zweifel obwalten, daß in den ältesten Bildern, welche die Propheten Israels von der messianischen Epoche entwerfen, Jahveh selbst es ist, welcher das Gericht hält, wie ja auch dieses Gericht noch nicht die forensischen Formen erkennen läßt, welche seit dem Buche Daniel in der apokalyptischen Literatur stehend wurden (vgl. z. B. Offenb. Joh. 20, 12), sondern vielmehr als eine große Entscheidungsschlacht erscheint, welche im Thal Josaphat („Gott hat gerichtet“) wogt. Nachdem er in diesem Streite die Sache seines Volkes wider die Heiden geführt, übernimmt Jahveh als guter Hirte selbst die Leitung seiner wieder vereinigten Heerde. So wenigstens war die ältere Vorstellung beschaffen, welche ihre ausmalenden Farben, wie z. B. bei Joel, von großartigen Naturereignissen entlieh, in denen der religiöse Sinn das Nahen Gottes zum Gericht erkannte.

Aber neben ihr sehen wir in den prophetischen Schriften eine jüngere Vorstellung erwachsen, welche ihre Bilder mehr dem Nacheinander als dem Nebeneinander der Dinge, mehr der Geschichte als der Natur entnimmt. Wie Gott zwar der eigentliche Regent seines Volkes ist, seine Herrschaft jedoch durch die theokratischen Könige ausübt, so wird auch das zukünftige messianische Reich einem von Gott gesalbten Fürsten übertragen, dessen Bild naturgemäßerweise nur der classischen Periode des Volkes, der Davidszeit, entnommen werden konnte. Wie diese in der fernen Vergangenheit als ein Inbegriff verwirklichter Ideale vor der Erinnerung des Volkes steht, so concentriren sich auch die Richter, welche aus der Zukunft in die Gegenwart herüberwinken, um die Gestalt eines neuen David. So entsteht seit Amos, Hosea und dem älteren Sacharja jene Richtung, welche Colani als das royalistische Prophetenthum bezeichnen konnte, auch insofern, als der königliche Messias hier am meisten wie ein bestimmtes, einartiges Wesen uns entgegentritt, während der neue David sonst in der Regel nur als der erste in der endlosen Reihe messianischer Könige gedacht ist (2 Sam. 7 11—29; Jer. 33, 17; Sach. 12, 8; Ps. 89, 4. 5. 30—38. 132, 12). In Jesaja gipfelt sie. Alles führt nun zunächst

darauf hin, daß diese letztere Gestalt der Messiaserwartung, wie die jüngere, so auch die minder dauerhafte gewesen ist, — und dies dürfte sich wohl als die relative Wahrheit des gegen die herkömmliche Darstellung erhobenen Widerspruchs herausstellen. Bei Ezechiel halten sich beide Darstellungen noch die Wage, indem bald Jahveh selbst das Hirtenamt über seine Schafe übernehmen (34, 11), bald seinen Knecht David zu ihrem Hirten erwecken will (34, 23). „Ich Jahveh will ihnen Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte“ (34, 24). Aber an die Person eines Davididen, des Serubabel, knüpfen in den folgenden Zeiten nur noch Haggai und der dritte Sacharja ihre Messiashoffnungen an. Sonst aber ist es die andere Vorstellung, welche seit den Zeiten des Exils immer bedeutsamer hervortritt; schon der zweite Sacharja und der babylonische Jesaja leiten auf diese Weise über, und bei Maleachi erscheint endlich die Linie der Messiaserwartung ganz abgebrochen, hingegen die der Gotteserscheinung fortgesetzt. Wie in den Psalmen Jahveh selbst unter dem Zujuchzen der ganzen Schöpfung zur Abhaltung des Gerichts und Aufrichtung seines Königreichs erscheint (96, 10—13. 98, 7—9), so ist es auch bei Maleachi Jahveh selbst, welcher als schneller Zeuge wider die Zauberer, Meineidigen und Ehebrecher auftritt, während seinem „großen und furchtbaren Tag“ als „Bote des Bundes“ der Prophet Elia vorhergeht, um durch eine sittliche Läuterung die Welt auf das messianische Heil vorzubereiten. Und in dieser Gestalt, wie sie dem letzten Propheten erschien, hat auch die Folgezeit das Bild der messianischen Zeit festgehalten. Der persönliche Messias selbst verlor sich je länger desto vollständiger hinter der Gotteserscheinung; die greifbare menschliche Gestalt aber, welche an den Pforten des Himmelreichs stand, war der Vorläufer, der Wegbereiter, „der Prophet“. Es kostete, so zu sagen, weniger Anstrengung, an den kommenden Propheten zu glauben, als an den Messias selbst. Je sicherer sich das nachexilische Judenthum fühlte auf dem neugewonnenen Boden, je mehr praktische Aufgaben an es herantraten, je nüchterner die Zeit wurde, desto mehr bedurfte man auch erst wieder einer geistigen Aufgelegtheit, um an das messianische Ideal glauben zu können, und je weniger man aus eigenen Mitteln sich dazu aufschwingen konnte, zu einem persönlichen Messias zu sprechen: „Ich glaube, Herr“, desto leichter begnügte man sich mit dem zu Hülfe gerufenen Vorläufer und sprach: „Hilf meinem Unglauben“. Wo daher in der Literatur dieser Jahrhunderte ausnahmsweise einmal das Bewußtsein des Pro-

visorischen im Hinblick auf die messianische Vollendung ausgesprochen werden soll, da ist die Rede von der Zeit, bis ein zuverlässiger Prophet aufstünde (1 Makk. 4, 46. 14, 41; vgl. auch Sir. 48, 10. 11), oder auch, bis ein Priester mit Urim und Thummim erscheinen werde (Esra 2, 63).

Sonst aber darf es als hinlänglich erwiesene Thatsache betrachtet werden, daß gerade der apokryphischen Literatur des Alten Testaments der Glaube an einen persönlichen Messias fremd ist. Eben deshalb wollte ja der theologische Eifer noch vor Kurzem diese Bücher aus dem Codex der Bibel entfernt wissen. Statt dessen ziehen wir es vor, uns die Gründe dieser auf den ersten Anblick befremdlichen Erscheinung zu vergegenwärtigen. An die Person des Serubabel hatten sich die letzten Nachtriebe der royalistischen Messiaserwartung geheftet. Aber schon ihm steht bei dem nachexilischen Sacharja ebenbürtig zur Seite der Hohepriester Josua, und in demselben Maße, als die Nachkommen Serubabel's im Dunkel verschwanden, so daß die ersten christlichen Generationen vergeblich versuchten, eine übereinstimmende Geschlechtsfolge zwischen ihm und Christus herzustellen, in demselben Maße, als mithin das Haus David's keine unmittelbare Wirklichkeit im Bewußtsein der Nation mehr besaß und anstatt einer Davidischen Dynastie eine priesterliche Aristokratie Jahrhunderte lang die Geschicke des Volkes leitete, mußten auch die specifisch Davidischen Züge aus dem messianischen Bilde entweichen und letzteres wieder seinen ursprünglichen Charakter unpersönlicher Allgemeinheit annehmen. Und wie das Gottesangesicht an die Stelle der Davidischen Gesichtszüge, so trat auch an die Stelle des Messiasreiches mit der Zeit der allgemeineren Begriff des Gottesreiches mit erweiterter sittlicher Grundlage. Daher kennt auch das Buch Daniel, der sicherste Anhaltspunkt für Beurtheilung der Anschauungen des syrischen Zeitalters, keinen persönlichen Messias, wohl aber im Gegensatz zu den in Thiergestalten personificirten heidnischen Weltreichen ein unter dem Bilde eines Menschensohnes erscheinendes jüdisches Reich, das sich über alle Völker erstrecken und kein Ende haben wird. Denn schon wegen der nur so hergestellten Gleich- und Ebenmäßigkeit der Vision ist die Auslegung von Hitzig, Herzfeld, Hofmann, Volkmar, Colani u. A. für die richtige zu halten gegenüber der älteren, welche in dem Menschensohn den persönlichen Herrscher des Gottesreiches fand.

Letzterer kommt im Buche Daniel gar nicht vor, wohl aber der Name Messias, jedoch von gleichzeitigen Fürsten gebraucht, wie ihn

der babylonische Jesaja schon von Kores gebraucht hatte. Auf den Gesalbten aller Gesalbten wenden ihn erst die beiden Apokalypsen des Henoch und Esra an. Das Mittelglied zwischen diesen und der Danielischen Apokalypse bilden die sibyllinischen Orakel. Im Allgemeinen mit dem Buche Daniel verwandt, sollen sie nach Hilgenfeld sogar den Menschensohn bereits als himmlischen Weltrichter und Friedensfürsten aufführen (vgl. z. B. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 318). Wir hätten sonach schon hier die Combination des Messias mit dem Menschensohne und brauchten uns um Esra und Henoch nicht mehr zu bemühen. Allerdings scheint das für uns allein in Betracht kommende dritte Buch (652 f.) unmittelbar auf die Schilderung der großen Bedrängniß unter Epiphanes die Erscheinung des messianischen Herrschers folgen zu lassen:

Dann vom Aufgange her wird Gott einen König entsenden,
welcher den schrecklichen Krieg auf der sämmtlichen Erde beschwichtigt,
welcher die Einen vertilgt, treu haltend den Andern die Eide.
Aber nach eigenem Rath wird er nicht das Alles vollbringen,
sondern dem edeln Befehl des erhabenen Gottes gehorsam.

Allein wie das „vom Aufgange her“ zunächst aus der Jesajanischen Schilderung des Kores (41, 2) entnommen scheint, der auch von der Sibylle als ein himmelentstammter König (V. 286) verherrlicht wird, so läßt andererseits der Fortgang fast nur an den makkabäischen Herrscher Simon denken, mit dem für das Volk Israel eine kurze Zeit des Glückes eingetreten war. Die eigentliche messianische Noth steht aber erst noch bevor. Denn es wird nun im Weiteren geschildert, wie abgöttische Könige Jerusalem belagern, rings um die Thore der Stadt ihre Throne aufschlagen und ihre schändlichen Opfer bringen. Jetzt aber beginnt das Gericht. Gott selbst vernichtet die Frebler, die Erde trinkt ihr Blut, die Thiere des Feldes verzehren ihr Fleisch. Ausführlich wird dann im Anschlusse an die Propheten die schöne Friedenszeit geschildert, deren Israel genießt. Auch andere Völker, die das wahrnehmen, bekehren sich zu dem Herrn.

Lasset zum Tempel uns senden, denn Er allein ist der Herrscher!
Lasset uns Alle erwägen des höchsten der Götter Gesetzbuch,
Denn das gerechteste ist's von allen hienieden auf Erden!

Als bald folgt eine weitere Schilderung von der Fruchtbarkeit der Erde und dem äußeren Glück, vor Allem aber wieder von dem allgemeinen Weltfrieden der messianischen Zeit. Ein König wird dem anderen Freund sein, ein Gesetz auf der ganzen Erde gelten; außer

dem Jerusalemischen wird es gar keinen Tempel mehr geben. Diese Schilderung, besonders nach Jes. 11, 6—8, Sach. 2, 15, geht, nur durch den offenbar von christlicher Hand eingeschobenen V. 775 unterbrochen, fort bis zu der bekannten, auch von Virgil in der vierten Ekloge benutzten Stelle 784—794, aus welcher wir so wenig als Virgil selbst mit Vangen (S. 401 fg.) die jungfräuliche Geburt des Messias herauslesen werden. Eine wiederholte Schilderung der schrecklichen Anzeichen der messianischen Zeiten schließt das Ganze (795—807).

Führen wir diese Schilderungen auf ihren wesentlichen Gehalt zurück, so liegt das Neue und Folgenreiche blos in dem aus der unmittelbaren Erfahrung geschöpften Zwischeneintritt einer kurzen Periode des Glückes, gleichsam eines Vorspieles messianischer Herrlichkeit, mitten in die letzten Drangsale.

Gleichfalls in die Danielische Zeit werden von den Meisten die sogenannten Psalmen Salomo's gesetzt, die in ihren messianischen Schilderungen (vgl. Ps. 17 und 18) bloße Reproductionen der älteren prophetischen Bilder enthalten. So würde denn hier allerdings, wie auf einem verlorenen Posten, noch einmal der persönliche Messias auftauchen als ein Davidssohn, der zur Herrschaft über Israel, zur Reinigung Jerusalem's von der heidnischen Besudlung, zur Vernichtung der ungerechten Fürsten erweckt werden und, selbst von Sünden rein, über ein geheiligtcs Volk und über sämtliche Heiden herrschen soll. Aber wer bürgt dafür, daß diese Psalmen nicht einer späteren Zeit angehören, zu deren Signatur, wie wir sehen werden, solche Reproductionen gehören? Vangen setzt sie in die Tage der beginnenden Römerherrschaft (S. 66 fg. 416).

Jedenfalls findet sich in den eigentlichen Apokryphen, also in Schriften, welche den Durchschnittsglauben jener Zeit repräsentiren, von der Person des Messias kein Wort. Bei Sirach wird zwar David's Königthum „für immer“ erhöht, ja selbst Elias behält seine Mission, das Gericht vorzubereiten. Bei Baruch wird die Sammlung des Volkes von allen Enden der Erde geweissagt; bei Tobias kommen alle Heiden nach Jerusalem, um daselbst den wahren Gott anzurufen; bei Judith wird Gott Rache nehmen an allen Heiden; im Buche der Weisheit werden die Gerechten über alle Welt herrschen; im ersten Makkabäerbuch ist David wieder König „für immer“ und im zweiten wird Sammlung der Zerstreuten in Jerusalem und leibliche Auferstehung verheißen. Nirgends aber erscheint der persönliche

Messias, wiewohl der energische Aufschwung aller idealen Elemente in der Makkabäerzeit auch der altheiligen Gestalt des Davididen den natürlichsten Anlaß geboten hätte, aus dem Hintergrunde der erregten Phantasie wieder in die hellste Beleuchtung vorzuschreiten.

Aber näher besehen verliert diese Erscheinung alsbald ihren paradoxen Charakter. Wir haben oben schon hingewiesen auf das allmähliche Verlöschen des letzten Schimmers von Glanz, welcher noch in den ersten Zeiten des zweiten Tempels auf den Ueberresten des Hauses David's geruht hatte. Damit erbleichten auch die Davidischen Züge des Messiasbildes. So rächte sich gleichsam die allzu nahe Allianz, welche die höchste Idee, die Israel im Busen trug, mit der erdgeborenen Erinnerung an einen geschichtlichen Vertreter des nationalen Selbstgefühls geschlossen hatte. Zweihundert Jahre lang standen die Priester allein an der Spitze der Nation, und als mit den Makkabäern wieder ein fürstliches Geschlecht das Steuer ergreift, ist dasselbe nicht aus Juda's, sondern aus Levi's Stamm entsprossen. Wenn sich, die Richtigkeit beider Deutungen einmal vorausgesetzt, in den Sibyllinen um Simon's Gestalt, im Henochbuche um das Haupt des Johannes Hyrkanus, welcher den Tempel auf Garizim zerstört, die Edomiter beschnitten und Priesterthum, Königthum und Prophetenthum vereinigt hatte, ein an das Messianische streifender Glanz sammelt, so ist schon damit der Bann der Davidischen Signatur für alles Messianische gebrochen. Wäre die Existenz makkabäischer Psalmen eine ausgemachte Sache, so dürfte man daran die weitere Beobachtung knüpfen, daß in jenen ersten Glanzzeiten des Hasmonäerthums die in der classischen Stelle 2 Sam. 7, 14 niedergelegte Anschauung, wonach Gott als väterlich leitender Erzieher zum Könige in einem besonderen Liebesverhältnisse steht, auf das hasmonäische Haus übertragen und den alten Königspsalmen (20. 21 und 45) neue angereicht wurden, wie 2 und 110, welche dann, wie auch 72, sammt und sonders zum Rang messianischer Weissagungen erhoben wurden. Unter allen Umständen dagegen darf angenommen werden, daß man durchschnittlich zur Blüthezeit der Hasmonäerherrschaft um so weniger nach der Zukunft sich streckte und sehnte, als ja die Gegenwart, welche den erneuten Glanz einer jüdischen Königsfrone bot, das Nationalgefühl hinlänglich befriedigte.

Dieses Zurücktreten des Davididen aus dem nationalen Bewußtsein ist aber nur die negative Rehrseite zu einer den gleichen Zeitraum ausfüllenden Entwicklung von positiver Bedeutung. Ein sittliches und geistiges Element hat der messianischen Erwartung über-

haupt nie gefehlt. Schon die Hoffnung auf eine Vollendung des Jahvehcultus im messianischen Zeitalter muß als ein solches betrachtet werden und selbst das Bild des königlichen Davididen ist keineswegs solcher auf sittliche Vertiefung weisender Züge ledig (vgl. Jer. 30, 21). Im Ganzen aber konnte derselbe doch nur eine erweiterte Auflage der jüdischen Theokratie bedeuten; er war der Kernpunkt, um welchen sich die nationalen Vorstellungen in ihrer dichtesten Unauflöslichkeit ansetzten, mithin auch ein Hemmniß für jene theilweise Vergeistigung der jüdischen Weltanschauung, wie sie sich in Folge der Berührung mit dem Griechenthum in der Periode der apokryphischen Literatur anzubahnen versuchte. Sollte aber der Messias nicht mehr in erster Linie Davidide sein, so verlor er für die volkstümliche Auffassung überhaupt seine concrete Wirklichkeit. Theils verflüchtigte sich darum das persönliche Messiasbild in die allgemeine Vorstellung des messianischen Glückes am Ende der Tage, theils ward es Gegenstand theologischer Schulbetrachtung, für welche Entwicklung wir in den apokalyptischen Werken Esra's und Henoch's, in welche Zeit sie immer fallen mögen, auf jeden Fall Anhaltspunkte haben. Wenn aber diese apokalyptischen Darstellungen wesentlich darauf hinauslaufen, den nationalen Messiasbegriff, die Gestalt des theokratischen Königs zu verallgemeinern, ihn mit dem Danielischen Menschensohn zu vereinerleichen und ihm in Folge dessen ein über der erfahrungsmäßigen Menschheit schwebendes vormenschliches Dasein zu verleihen, so blieb zwar diese Vorstellung, wofern sie nicht geradezu erst durch das Christenthum hervorgerufen sein sollte, auf jeden Fall nur Sondereigenthum der apokalyptischen Schriftstellerei; um so folgenreicher war aber die damit zusammenhängende Umgestaltung der Idee des Gerichtes, das aus der Schlacht im Thale Josaphat zu einer großen Weltkatastrophe, zu einem richterlichen Act geworden war, in welchem Gute und Böse endgültig geschieden werden. Und zwar wie geschieden? Was die ganze Geschichte Israels schon nahe genug legte, die Möglichkeit, daß auch im auserwählten Volk eine Scheidung von Frommen und Gottlosen, von getreuen Bundesgliedern und treulosen Verräthern sich vollziehen werde, das war in der syrischen Zeit als schreckhafte Wirklichkeit aufgetreten. Im Buche Henoch werden nicht blos die Raubthiere gerichtet, sondern auch diejenigen Schafe, welche gemeinsame Sache mit dem Feinde gemacht haben. Auf der andern Seite naht die Zeit, wo das Judenthum zahlreiche Eroberungen innerhalb der Heidenwelt machen sollte. So kam es, daß, während bisher Gerechte und

Ungerechte so viel bedeuteten als Juden und Heiden, allmählich die beiden je sich entsprechenden Begriffe immer weniger sich decken wollten und daß in Folge dessen die moralischen Ideen in einen gewissen Conflict mit den nationalen Gefühlen kamen, ja allmählich als das Höhere, als das Uebergreifende sich geltend machten. Beides hängt aufs engste zusammen, das sich verfeinernde sittliche Gefühl und die sich verallgemeinernde, ins Menschheitliche sich erweiternde messianische Idee, und wiederum mit der fortschreitenden Vergeistigung der messianischen Ideen hängt zusammen die rückschreitende Bedeutung des persönlichen Hauptes des Messiasreiches. Es war nicht eine Abschwächung, sondern im Gegentheil eine Vertiefung des sittlichen Kerns der Jahvehreligion, wodurch das spröde Sonderbewußtsein des Judentums aufgeweicht wurde, und so ist das letzte Ende schon in den Sibyllinen nicht mehr die Unterwerfung der Heiden unter den Dienst Jahveh's durch den Davididen, sondern die Erweiterung des Jahvehglaubens zum allgemeinen Glauben der Menschheit.

So sind wir bis an die Schwelle der neutestamentlichen Zeit vorgeschritten. Diese selbst wird der herkömmlichen Darstellung zufolge in der Regel als von messianischen Ideen geschwängert, als eine gewitterschwere Atmosphäre dargestellt, aus der jeden Augenblick der zündende Blitz des Rufes: „Der Messias ist da!“ sich erzeugen konnte. Im Mittelpunkte der theokratischen Erwartungen des Volkes habe das Messiasbild gestanden, das gesamte Volk „auf den Fußspitzen der Erwartung“ nach dem kommenden Retter gesehen.

Nach dem Vorhergehenden bedarf diese Ansicht allerdings einer Ermäßigung, schon deswegen, weil die Idee eines persönlichen Messias nicht bloß aus der religiösen Poesie, aus dem frommen Bewußtsein verschwindet, sondern auch auf das Nationalleben ohne Einfluß ist. Weder bei Sadducäern noch Pharisiäern, noch Essäern kann sie ein wesentliches Bruchstück ihrer Ansichten, ein durchschlagendes Motiv ihrer Parteilichkeit abgeben. Die Sadducäer verhielten sich überhaupt kühl gegen alle eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen. Die Phariseer gaben solchen zwar den weitesten Raum, aber sie dachten sich das kommende Reich als auf Grundlage des allgemeinen Priesterthums, durch Herstellung einer allgemeinen Gerechtigkeit und Gerechtigkeit sich erbauend. Dies war das Princip, welches sie gegen die sadducäische und priesterliche Aristokratie zur Geltung zu bringen suchten. „Gott hat Allen das Erbe, das Priesterthum und die Heiligung gegeben“ — diese Worte des zweiten Makkabäerbuchs enthalten das

demokratische Programm des Pharisäerthums, in welchem der königliche Davidide nur noch als eine ganz anderen Verhältnissen entstammte Antiquität gelten, nur noch den Werth einer Reliquie besitzen konnte. Die Essäer endlich anticipirten das künftige Reich schon jetzt durch Bildung einer gereinigten religiösen Gemeinschaft und nahmen durch ihre Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche gleich nach dem Tode an den ihr zukommenden Ort übergehe, der Idee des Weltgerichtes alle Bedeutung. Der Messiasglaube war hier jedenfalls seiner jüdischen Grundlage, der ausschweifenden Erwartungen eines irdischen Königreichs entblößt, und es ist kein glücklicher Versuch gewesen, die Apokalypsen des Daniel, Henoch, Esra und der Sibylle als Schulbücher eines essäischen Geheimbundes darzustellen und so eine literarisch bis unmittelbar auf Christus, der daran anknüpfte, wirkende Schule ausfindig zu machen. Aber die Zukunftshoffnungen der Essäer bewegten sich außerhalb des Vorstellungskreises der nationalen Prophetie überhaupt, wie auch Ritschl anerkennt (altkatholische Kirche, S. 202), und konnten überhaupt nur idealistischer Art sein, vielleicht ähnlich den vergeistigten Ausichten, welche Philo in ein goldenes Zeitalter eröffnet, wobei die Vorstellung eines Messias höchstens einmal gestreift wird, wenn von einer übermenschlichen, jedoch nur den Frommen sichtbaren Gestalt die Rede ist, unter deren Führung die bekehrten Nachkommen Israels aus griechischen und barbarischen Ländern heimkehren sollten (de execr. 9. Mangel II, S. 436).

Bei so bewandten Umständen wird es begreiflicher, wie man neuerdings die ganze bisher übliche Betrachtungsweise geradezu auf den Kopf stellen wollen konnte. Volkmar glaubt eben dadurch die geschichtliche Größe Jesu der Gefahr einer drohenden Verdunkelung zu entziehen, daß er die Erwartung eines persönlichen Messias erst in Folge des messianischen Auftretens Jesu auch bei seinen Gegnern Platz greifen und namentlich das Esrabuch im Lichte eines dem christlichen Messiasglauben entgegengeworfenen Programmes der jüdischen Apokalypsil erscheinen läßt. Eine vorchristliche Christologie, meint er, sei bodenlos. W. Lang endlich erklärte die hergebrachte Ansicht für genau ebenso thöricht „als wollte ein Schriftsteller in künftigen Jahrhunderten, auf ein halbes Duzend unserer Poeten gestützt, allen Ernstes den Beweis führen, daß die Nation der Deutschen, beherrscht von dem Traum ihrer künftigen Größe, in erregter Spannung den Rhythmus umstanden, den Flug der Raben beobachtet und dem Augenblick entgegengeharret habe, wo der verzauberte Kaiser von seinem elfenbeinernen

Stühle sich erheben und in fürchterlicher Majestät seinem Volke erscheinen werde“.

In der That hat diese neue Ansicht von der Sache das Verdienst, übersehene oder nicht genugsam gewürdigte Thatfachen zur Geltung gebracht zu haben. Wir werden nach Abstreifung des Uebertriebenen und Einseitigen, das ihr anhaftet, das Richtige treffen, wenn wir im Hinblick auf den beschriebenen Verlauf die innere Entwicklung der Messiasidee als zur Zeit der Geburt Christi bereits erschöpft und zum Stillstande gekommen bezeichnen. Die Bewegung, welche jeder Gedanke durchmacht, so lange sein ursprüngliches Leben ihm innewohnt, war an ihrem Ziele angelangt. Während einzelne Vorstellungsreihen, welche mit der Messiasidee in Zusammenhang stehen, noch eine reiche Entfaltung erfahren, wie z. B. die Vorstellung vom Gericht von der Schlacht im Thale Josaphat zum Weltgericht und vom Weltgericht zum individuellen Gericht sich fortbewegt, bleibt das Messiasbild unbeweglich stehen, nur daß seine Züge allmählich erbleichen, seine Umrisse sich verallgemeinern. Der Ausgangspunkt des Kreislaufes war die Abschattung des geschichtlichen Davidsbildes am farbenglühenden Horizont nationalen Zukunftsglaubens gewesen; der Endpunkt bestand in der von der Reflexion vollzogenen Verflüchtigung des bestimmt umrissenen Bildes in die zu Grunde liegende Idee. Dieser Kreislauf war bereits durch alle Stadien durchmessen, der Verbrennungsproceß war zu Ende; was jetzt noch übrig blieb, das war auf der einen Seite der Dunst des allgemeinen Gedankens, die Atmosphäre der jüdischen Aufklärung in der Apokryphenzeit, auf der andern die ausgebrannte Schlacke des zersehten Stoffes, die keine Entwicklung mehr haben kann.

Bedarf dieses Resultat noch einer Bestätigung, so wird eine solche geboten durch zwei mit der neutestamentlichen Literatur ungefähr gleichzeitige Werke jüdischen Ursprungs — das Buch der Jubiläen und die Himmelfahrt des Moses. Soweit jenes für unsere Frage in Betracht kommt, hat Langan das Erforderliche geleistet. Aber die von ihm (S. 446 fg.) mitgetheilte Stelle (Cap. 23) enthält lediglich eine dichterische Beschreibung der Herrlichkeit des messianischen Reiches, etwa ähnlich wie das dritte Sibyllenbuch. Von einem Messias ist darin lediglich nicht die Rede. Vielmehr ist es „der Herr, welcher das Gericht hält und Gnade übt an Hunderten und an Tausenden“. Was aber die „Himmelfahrt des Moses“ anlangt, so hält sich Langan noch an das mailändische Fragment Ceriani's. Seither

hat Hilgenfeld im Anhang zum ersten Fasciculus seines *Novum testamentum extra canonem receptum* eine vollständige Zusammenstellung aller noch vorhandenen Reste dieses von Ewald in das erste, von Hilgenfeld ins fünfte, von Langen ins achte Jahrzehnd des ersten christlichen Jahrhunderts verwiesenen Apokryphums gegeben. Das Resultat bleibt jedenfalls dasselbe. „Der Apokalyptiker hat die Erwartung eines irdischen Messias vollständig verlassen und hofft nur, aber mit um so reinerer und feurigerer Sehnsucht auf eine Erscheinung Jehova's zur Bestrafung der Heiden und zur Versetzung des auserwählten Volkes ins himmlische Reich“ (Langen, S. 454). Nur darf der nuntius qui est in summo constitutus, dessen Hände gefüllt werden d. h. der mit göttlichen Aufträgen versehen wird, eben darum nicht mit dem gleich darauf von seinem himmlischen Thron sich erhebenden Gott selbst identificirt werden, wie Langen (S. 453) thut, da der nuntius vielmehr auf einen Engel und in diesem Falle speciell nach Dan. 12, 1 auf Michael weist. Wie der Prophet Elia in der populären, so erscheint der Erzengel in einer mehr apokalyptischen Auffassung als unmittelbarer Vorbote der Endkatastrophe.

Dieser ganze wohl übersehbare Verlauf ist darzustellen in der Theologie des Alten Testaments. In die neutestamentliche Entwicklung reicht er nicht mehr herein. Um die Messiasgedanken der neutestamentlichen Zeit zu verstehen, muß man sich vielmehr des großen Einschnittes bewußt werden, welcher gekennzeichnet ist durch das nach dem Erlöschen der productiven Kräfte Israels aufkommende, lediglich auf Sammlung seiner literarischen Reste und auf eine Art von gelehrter Beschäftigung mit dem theologischen Inhalte derselben gerichtete Judenthum. In den beiden Jahrhunderten vor und nach Christus wurde der Kanon auch in seinem dritten Theile abgeschlossen. Diese Schriften bildeten forthin das eigentliche Palladium, den geistigen Mittelpunkt des nationalen Lebens. Die heiligen Texte wurden abgeschrieben, abgeschlossen, festgestellt, bewahrt, gelesen und wieder gelesen, umgeschrieben und gedeutet. Allmählich bildete sich das gesammte jüdische Bewußtsein aus einem lebendigen Träger lebendiger Ideen um in den steifen Rahmen einer unorganisch aus zahllosen Schriftstellen zusammengesetzten, lediglich nach den Gesetzen der rabbinischen Phantasie disciplinirten Begriffswelt. Hier mußten dann alle biblischen Vorstellungsreihen, die entlegensten wie die nächsten, alle Elemente des altisraelitischen Geistes ohne Rücksicht auf das Gesetz ihrer eigenen wechselseitigen Bedingtheit zu gleichem Rechte gelangen, und so trat mit äußerer Nothwendigkeit

auch das Bild des messianischen Davididen wieder in das Bewußtsein zunächst der Schriftgelehrten, welche die eigentlichen Träger dieses neuen, specifisch jüdischen, dem Talmud zustrebenden Geistes sind, dann auch des von ihnen belehrten Volkes. Der persönliche Messias mußte so gut wie die Urim und Thummim oder wie das durch die Praxis längst abrogirte Jabeljahr ein stehender Artikel der Erklärung von Gesetz und Propheten werden.

Nur auf dem Wege des Schriftstudiums und der Schrifterklärung war somit diese dem Bewußtsein der persischen und griechischen Periode fast ganz abhanden gekommene Idee restaurirt worden. Es war zunächst lediglich ein Interesse der Schriftauslegung und Schriftgelehrsamkeit, das dem persönlichen Messiasbilde, aus welchem das wirkliche Leben gewichen war, eine Art von Nachleben in Form einer äußerlichen Zusammensetzung aus künstlich präparirten Schriftstellen verlieh. Und zwar geschah dieß nicht ganz ohne Widerspruch. Derselbe ging aus von dem sich aufdrängenden Bewußtsein der Geschichtswidrigkeit einer solchen Verewigung bereits außer Fluß gekommener, erstarrter Vorstellungen. Von dem pharisäischen Schriftgelehrten Hillel, also etwa aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts (wenn nicht Grätz Recht hat, der das Wort einem zu Zeiten Constantin's lebenden zweiten Hillel in den Mund legt, vgl. Geschichte des Judenthums, IV, S. 386), haben wir noch den merkwürdigen Ausspruch, die Kinder Israel hätten den Messias aufgezehrt in den Tagen des Königs Hiskia. Die Gelehrsamkeit christlicher Ausleger hat diesen Ausspruch zuerst aus dem Schutte der Vergangenheit hervorgezogen, um damit die „anstößige Rede“ des Johanneischen Christus vom Genuße seines Fleisches als des wahren Himmelsbrodes zu erklären. Aber das Wort hat damit gar nichts zu thun, sondern Hillel ermahnt, man möge das nicht mehr von der Zukunft erwarten, was man bereits in der Vorzeit vorweggenossen habe, den messianischen König, der schon in Hiskia erschienen sei. Der Talmud setzt freilich dieser rationalistischen Erklärung Hillel's ausdrücklich den Fluch bei. Sache der Orthodoxie war es vielmehr, die Messiasidee nicht bloß an sich wieder herzustellen, sondern in ihrer näheren Ausmalung sich auch genau nach den alten classischen Stellen zu richten. Während aber diese lauter Reflexe der jedesmaligen Wirklichkeit waren und mit derselben in engstem Zusammenhange standen, wurde jetzt auf dem Wege ihrer phantastischen Vermischung ein Gedankenbild construirt, zu dessen Verwirklichung alle Bedingungen fehlten. Denn nachdem

einmal die messianische Idee wieder hervorgesucht und mit dogmatischem Ansehen umkleidet war, begann alsbald — zum deutlichen Erweis des rein schulmäßigen Charakters dieses Nachlebens, zu dem sie erwacht war — jenes spielende Bemühen, sie in den übrigen Inhalt der hebräischen Literatur hineinzulegen. In dieser Beziehung wetteiferten die rabbinischen Theologen nicht bloß mit den christlichen, sondern sie wurden vielleicht auch von diesen beeinflusst. Die chaldäischen Uebersetzungen und Umschreibungen des Alten Testaments, die wir unter dem Namen der Targume noch besitzen, reichen zwar in ihren ältesten Theilen bis ungefähr in die Zeiten der Entstehung des Christenthums zurück, erhielten aber ihre Endredaction erst im Anfange des vierten Jahrhunderts zu Babylon. Unter ihnen ist es das Targum des Jonathan, welches zuerst nach christlichem Vorgange in dem Knechte Jahveh's, wie ihn der babylonische Jesaja beschreibt, den Messias erkennt, freilich so, daß es alle Züge des Leidens auf das Volk überträgt, für den theokratischen König also nur die Verherrlichung im Reste behält. Einen weiteren Verührungspunkt mit dem Christenthum bildet es, wenn wenigstens bei einzelnen Lehrern die schulmäßige Ausbildung des Messiasbildes schon weiter, wenn sie dahin gediehen war, daß man, wie den Moses und den Tempel im ersten Capitel der zur neutestamentlichen Zeit geschriebenen „Himmelfahrt des Moses“, wie sonst wohl auch das Gesetz und das Volk, so auch den Messias als schon vor der Welt in Gott vorhanden dachte, so daß durch ihn alle Einwirkungen Gottes auf die israelitische Geschichte vermittelt waren. Wie weit man mit dieser Lehre von einem vorzeitlichen Dasein des Messias bitteren Ernst machte, ist schwer zu sagen bei der eigenthümlichen Organisation des orientalischen und semitischen Geistes, dem das Bewußtsein um den Unterschied der bloß gedachten und der vorhandenen Wirklichkeit abgeht. Jedenfalls hat der Apostel Paulus, der seine Christologie auf dem Grund der auch bei Philo auftauchenden Unterscheidung des empirischen und des idealen Menschen aufbaut, seine theologische Bildung in einer Schule erhalten, welche solchergestalt das Mittelglied zwischen palästinischer und alexandrinischer Speculation, zwischen Apokalypitik und Philosophie darstellte. Späterhin entwickelte sich die Philonische Lehre vom Logos zu der im Buche Sohar enthaltenen Lehre vom Metatron, der in eine nähere oder fernere Beziehung zum Messias gebracht worden zu sein scheint. Wenigstens ist davon die Rede, daß er einen menschlichen Leib angenommen habe. Daneben existirte aber auch die Danielisch-apokalypitische Form der Vorstellung noch weiter fort und

kam in dieser Beziehung der Name des „Wolkenmannes“ für den Messias auf.

Indessen scheinen solcherlei, auf eine höhere, übermenschliche Natur abzielende, Schulansichten, nachdem sie bei der ersten Lehrentwicklung des Christenthums eine gewisse Bethheiligung gefunden, späterhin gerade um dieses Umstandes willen innerhalb des Judenthums zurückgetreten zu sein. Die verbreitetste Lehre des Judenthums im nachapostolischen Zeitalter war ohne Zweifel diejenige, welche Trypphon im Dialog mit dem Märtyrer Justin (Kapp. 49 und 68) dahin formulirt, alle Juden erwarteten, daß der Messias als Mensch von Menschen abstammen werde, während es Thorheit sei, ihm ewiges Dasein und Gottheit zuzuschreiben. Selbst wenn er vom Himmel gekommen ist, um wie David zu regieren, ist und bleibt der von der rabbinischen Theologie construirte Messias doch wesentlich Mensch. Dieß das Resultat auch der Colani'schen Untersuchungen. In den, in Bezug auf das Christenthum noch unbefangenen, älteren Targumen läßt sich gleichfalls nirgends ein Zug entdecken, der auf ein übermenschliches Wesen des Messias hinwiese (vgl. Langer, S. 418 fg.). So kam es, daß, während die Propheten den Messias in der neuen Ordnung der Dinge auftreten ließen und während sich in Bezug auf die Zeiten Jesu wenigstens nicht bestimmt ermitteln läßt, ob der Messias noch in die diesseitige oder in die künftige Weltperiode gehört, schließlich doch je länger je mehr die schon in den Apokalypsen vertretene Vorstellung Raum gewann, wonach die „Tage des Messias“ noch dem Diesseits, dem „gegenwärtigen Weltlauf“ angehören. Man schob den Messias je länger je mehr in die Entwicklung der Dinge selbst herein, ließ ihn dieselbe fördern und zu einem vorläufigen Ziele führen. Und zwar vollzog sich dieser Umschwung schließlich in Babylonien, wo überhaupt ein realistischerer Zug obwaltete, während man sich in Palästina nur in die Vergangenheit hineinräumte und die Zukunft als Wiederholung der Vergangenheit darstellte. Die babylonischen Lehrer sprechen es endlich aus, daß zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias kein weiterer Unterschied sein werde, als der aufgehörende Druck der Völker. Es ist dieselbe Entwicklung, dasselbe Staatsleben, nur die Freiheit tritt ein mit ihrem allbelebenden Hauche.

Sehen wir vom nachapostolischen Judenthum herüber auf das gleichzeitige Judenthumschristenthum, so begegnen wir auch hier nicht bloß der bekannten ebjonitischen Auffassung der Person des Messias, sondern es bietet sich uns in den Elementinen auch wieder die schon er-

klärte Erscheinung des messianischen Propheten, hinter welchem der königliche Messias fast verschwindet. Oder vielmehr es „fließt die Erwartung einer Wiederkehr des Propheten Elias mit der Erwartung des Messias zusammen“ (Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858, S. 410). Wie Christus Luc. 24, 27. 32 die Schrift öffnet, so auch der wahre Prophet der Recognitionen, welcher die Weissagungen der übrigen Propheten erst beglaubigt (I, 59) und verständlich macht (I, 61).

Wir haben somit einen bis an die Schwelle der neutestamentlichen Zeit reichenden Proceß der Auflösung der altisraelitischen Messiasidee zu unterscheiden von einem zur neutestamentlichen Zeit schon im Gange befindlichen Proceß der Neubildung, wobei die einzelnen wirklich oder scheinbar vom Messias handelnden Schriftstellen in unterschiedsloser Weise als Bausteine benutzt werden. Daß dieser Proceß der Neubildung, welcher in seinem Resultate sich besonders durch die angegebene Veränderung in Bezug auf die Chronologie des messianischen Auftretens von dem prophetischen Wilde unterschied, zur Zeit Jesu schon im Gange war, läßt sich daraus schließen, daß eine derartige chronologische Verschiebung nirgends in der evangelischen Geschichte einem Anstoß begegnet. Nirgends stoßen wir auf den Einwand, daß der Erscheinung des Messias ja nach biblisch correcter Auffassung eine von Gott geschlagene Schlacht oder sonst eine Art Weltgericht vorangehen müsse. Jede Erinnerung an die ursprüngliche Stellung des Messias nach dem Gerichte ist geschwunden. Dagegen müßte, wenn das Christenthum erst den Messiasgedanken wieder aus dem Grabe gerufen hätte, der evangelischen Geschichte, welche nicht bloß Simeon und Hanna auf den Trost Israels harren, sondern auch die Herzen Vieler im Volke dem Sohne David's entgegenzuschlagen läßt, in der That so gut wie gar kein geschichtlicher Werth zugeschrieben werden. Dem ist aber nicht so. Dagegen stimmt Alles im Neuen Testament zu der scripturarischen und schulmäßigen Färbung, welche den Messiasbegriff während dieses seines zweiten Lebens charakteristisch unterscheidet. Einen sprechenden Beleg hierfür bietet eigentlich das ganze Evangelium nach Matthäus mit seiner bekannten Tendenz des Nachweises messianischer Eigenschaften Jesu im Alten Testamente. Und wenn sogleich im Eingange dieses Werkes die Schriftgelehrten forschen und finden, daß der Messias in Bethlehem geboren werden müsse, so ist dieß nur ein einzelner Zug in diesem vermittelt rein literarischer Forschung reconstruirten Messiasbilde. Wenn Jesus, so lange er sich bloß als Menschensohn einführt, darum

noch keineswegs für den Messias gehalten wird, so paßt das vollkommen zu dem Resultate, daß die Verbindung der Begriffe Menschensohn und Messias erst von der apokalyptischen Geheimliteratur vollzogen, der Name Menschensohn daher auf keinen Fall eine verbreitete und volksmäßige Bezeichnung des Messias war. Wenn dagegen von dem Davidssohne Errettung aus der Hand der Feinde, Sammlung des zerstreuten Israels, Aufrichtung eines politischen Reichs erhofft wird, wenn die Jünger darüber streiten, welcher der Größte sein wird in diesem Reiche, wenn die Zebedaïden sich Ausichten auf die Ehrenplätze machen, so ist dieß von dem Ausgangspunkte einer schriftmäßigen Unterweisung, wie sie von den Gesetzeslehrern und Synagogen jener Tage ausging, vollkommen zu begreifen. Aber auch der Gegensatz, welcher sich in Bezug auf die messianische Frage nunmehr zwischen Judenthum und Christenthum aufthut, trägt ganz den Charakter einer Controverse über den Schriftinhalt. Die ersten Reden der Apostel an die Menge zu Jerusalem behandeln alle gewisse Schrifttexte. Denselben Weg sehen wir dann auch die Siebenmänner Stephanus und Philippus, nicht minder auch die antiochenischen Missionäre Barnabas und Paulus betreten, wo sie in den Synagogen reden. Es ist durchaus ein „Streit über die Schrift“, als was der jüdisch-christliche Gegensatz in diesem Stadium erscheint. Und ebenso kommt es auch im Innern der messianischen Gemeinde zu den ersten Ansätzen einer dogmatischen Entwicklung, indem man im Hinblick auf das paradoxe Schicksal des Messias abermals die Schrift öffnet und nunmehr in derselben die Entdeckung eines neuen Messiasbildes macht, welches dem gleichzeitig von der rabbinischen Theologie ausgebildeten ebenso feindselig gegenübertritt, wie es andererseits die Räthsel des Kreuzestodes Jesu zu lösen verspricht.

Aus dieser messianischen Controverse, wie sie zwischen Juden und Christen geführt wurde, begreift sich das Wahrheitsmoment der neuerdings vernommenen Rede, daß erst das messianische Auftreten Jesu den Messiasgedanken im Judenthum wach gerufen habe. Wenigstens besitzt derselbe in der nachchristlichen Zeit nachweisbar im jüdischen Bewußtsein eine Realität von ungleich massiverer Art als vor dem Auftreten Christi. Trotz aller religiösen Aufregung, mit welcher der wuchtige Schritt des Schicksals damals das seinem Untergang entgegensehende Volk erfüllte, gehörte doch das persönliche Messiasbild zu den schwerer flüssig zu machenden, also unlebendigeren Elementen der Volkserwartungen. Wir treffen hier mit den Bemerkungen zusammen,

welche kürzlich Baumgarten in dieser Zeitschrift (X, S. 663) über die mehr „jehovistische“ als „messianische“ Form der Ausichten auf Rettung machte, welchen man sich bis zur Zerstörung Jerusalems in Judäa hingab. Wir haben diesem Nachweise, aus welchem wir die gänzlich auf Null reducirten, ja eigentlichst profanirten Messiaserwartungen des Josephus besonders hervorheben, nur hinzuzufügen, daß bis zur Gründung von Aelia Capitolina wahrscheinlich, von Jesus vorderhand abgesehen, lediglich ein Einziger es gewagt hat, sich zu dem verführerisch in der Luft schwebenden Titel zu melden, — nämlich Bar Kochba, und auch dieser, was charakteristisch ist, nur in Folge einer von Seiten des schriftgelehrten Rabbinenthums, welches Num. 24, 17 auf ihn anwandte, an ihn ergangenen directen Aufforderung. Aber auch jetzt noch erschien diese That des Rabbi Akiba als ein so unerhörtes, den Gesichtskreis des damaligen Geschlechts so ganz übersteigendes Wagniß, daß Rabbi Jochanan ben Torta dem Akiba als ungläubiger Thomas gegenübertrat und sagte: „Eher wird Gras auf deinen Backenzähnen wachsen, als der Messias erscheinen“ (vgl. Grätz, Judenthum, IV, S. 159 fg.).

In der evangelischen Geschichte kann zur Bestätigung dessen zunächst auf den Täufer Johannes hingewiesen werden. In dieser Beziehung ist W. Lang's Ausführungen einfach beizutreten. Wenn mitten in der nach Jes. 66, 24, Jer. 15, 7 ausgemalten Beschreibung des messianischen Gerichts der Täufer sich als den bloßen Vorläufer eines Stärkeren darstellt, welcher nach ihm kommen wird, so kann nach dem ursprünglichen Sinne dieser Rede damit um so gewisser nur Jahveh selbst gemeint sein, als uns bisher der Messias noch nie in der Rolle als Weltrichter begegnet ist. Kein Prophet und, von den Bilderreden des Henoch abgesehen, kein Apokalyphtiker hatte gewagt, was in der Folge dem Christenthum möglich werden sollte. Der geschichtliche Johannes ist also, gerade wie Elia in der Stelle des Maleachi, auf die er sich beruft (3, 1. 23), der Vorläufer des weltrichtenden Gottes selbst, welcher mit Feuer und Geist tauft, d. h. die Einen mit seinem Geiste begabt, wie Joel, die Anderen mit Feuer verbrennt, wie der zweite Jesaja geweissagt hatte.

Hauptsächlich aber ist zu verweisen auf den Reflex, welchen die Wirksamkeit Jesu im durchschnittlichen Bewußtsein des Volkes findet. Derselbe besteht nämlich durchaus nicht darin, daß man rasch darauf verfällt, in ihm den Messias zu finden, sondern sie sagen, Johannes sei von den Todten auferstanden, oder er sei Elia oder der Propheten Einer (Marc. 6, 14. 15. 8, 28). Auch noch das vierte Evan-

gelium hat von der Thatsache, daß „der Prophet“ das Aeußerste von messianischen Erwartungen bildete, welche dem populären Bewußtsein erschwinglich waren, eine vollkommen richtige und geschichtsmäßige Anschauung (4, 19. 6, 14. 9, 17). Jesus nennt sich selbst so (4, 44) und seine Wunder sollten ihn nicht sowohl als Messias denn überhaupt als Propheten und religiösen Restaurator beglaubigen (2, 18. 3, 2. 4, 45. 6, 2. 7, 31. 10, 41). Empfängt vielleicht von hier aus die schwierige Stelle Joh. 1, 21 ein entsprechendes Licht? Jedenfalls springt auch auf dieser Seite der Betrachtung nur wieder das Epochenmachende des Petrusbekenntnisses in die Augen, und wenn das erste und das vierte Evangelium nicht genug eilen können, Jesu gleich von vornherein von allen Seiten die Prädicate der Messianität entgegentragen zu lassen, so drängen sie eben auch hier, wie schon in Bezug auf die Erklärungen des Täufers Johannes geschehen war, auf den Anfang vor, was am Ende sich herausgestellt hat; sie fassen als Princip, was vielmehr Resultat gewesen ist.

Konnte aber Jesus seit der letzten Zeit des galiläischen Aufenthaltes, ja im Grunde schon seit der Speisungsgeschichte (vgl. Weizsäcker, evangelische Geschichte, S. 447 fg.) es nicht wehren, wenn die Ahnung von der messianischen Bedeutung seiner Person sogar den Namen „Davidssohn“ auszusprechen wagte, so drückt es doch nur das Siegel auf die Beobachtungen, die sich uns hinsichtlich des Davididen aufdrängten, wenn Jesus selbst ihn vor den Ohren der Schriftgelehrten verleugnet. Es ist der Schlüsselpunkt der ganzen ersten Entwicklung messianischer Ideen, wenn, nachdem jedes neue Jahrhundert der persisch-griechischen Zeit auch einen neuen Abzug an dem Bestande des Davidischen Messiasideals mit sich geführt hatte, endlich Jesus den letzten Streich dagegen thut, indem er mit dem bestehenden Schriftglauben selbst, also mit denselben Mitteln, deren sich die Schriftgelehrten zur Restauration des Davidischen Messiasbildes bedienten, die Unhaltbarkeit desselben darthut. Die Stelle Ps. 110, 1, worin der Sänger von seinem Herrn spricht, galt allgemein als Anrede David's an den Messias. Es ist somit ein Widerspruch, den Messias für einen Sohn David's in fleischlichem Sinne zu halten. Wie Marcus (12, 35—37) und Lucas (20, 41—44) den Auftritt erzählen, läßt er nur entweder diese oder die sehr unwahrscheinliche Auslegung zu, daß Jesus die messianische Erklärung des betreffenden Psalms selbst habe anfechten wollen. Auch Bleek erkennt diese Alternative an und geht nur davon ab, weil „weder das Eine noch das Andere irgend

wahrscheinlich" sei (Synopse, II, S. 340). Aber wir sind nicht berechtigt, den direct sich ergebenden Sinn eines den Stempel der Echtheit so entschieden tragenden Ausspruches Jesu zu Gunsten einer vorgefaßten Ansicht über seine Genealogie, und sei dieß auch die Ansicht des Apostels Paulus gewesen, zu alteriren. Offenbar stellt sich Jesus auf die Seite des Psalms und will daraus ableiten, daß die Schrift selbst den Messias für einen Höheren denn David hält, wie er sonst wohl auch sagt, er sei mehr als Salomo oder Jonas. Mit Recht haben daher Weisse, Freytag, Strauß, Schenkel, Colani in dem besprochenen Ausspruch eine directe Opposition gegen das wieder ins Leben gerufene Davidische Element in der Messiasvorstellung, insonderheit also auch in der Beurtheilung seiner messianischen Ansprüche nach einem genealogischen Maßstabe erblickt. So hat Jesus ja auch sonst die prophetischen Stellen, in welchen die damalige Schriftgelehrsamkeit den Messias fand, bald durch Herbeiziehung ganz neuer Züge ergänzt, bald durch Zurückstellung der realistischen Züge hinter die idealen einer freieren Behandlung unterworfen.

Wenn daher Jesus, anstatt sein messianisches Bewußtsein vor Allem in die Davidssohnschaft zu verlegen, es vielmehr mit dem Namen „Menschensohn“ ausdrückt, nimmt er auch auf diesem Punkte zu der Schrift eine Stellung ein, die in unvergleichlicher Höhe über der Methode des damaligen rabbinischen Schriftgebrauches steht; zugleich aber verhält er sich vollendend und abschließend zu derjenigen Bewegung, welche schon seit Jahrhunderten auf die Verallgemeinerung und Versittlichung der messianischen Idee hingearbeitet hatte, und wie, sei es vor, sei es nach ihm, die jüdischen Apokalypsen derselben Tendenz in der Weise huldigen, daß sie der Messiasgestalt den allgemeinen Hintergrund des Menschensohnes geben, so thut auch er. Die Beziehungen, welche in dieser Richtung zwischen der apokalyptischen Literatur und dem Christenthum obwalten, aufzudecken, magt sich der Verfasser dieses nicht an. Als sicher kann meines Erachtens indessen gelten, daß das Henochbuch vor den nach Petrus, Judas und Barnabas genannten Briefen entstanden sein muß (vgl. die Nachweisungen bei Hilgenfeld, Zeitschrift, 1860, S. 334, während die S. 355 verzeichneten Spuren der Benutzung des vierten Buches Esra im Neuen Testamente nicht gleiche Beweiskraft haben. Dagegen fordert zu neuer Untersuchung auf, was derselbe Gelehrte in seinem *Novum testamentum extra canonem receptum*, fasc. I, p. 96. 112. 114. 115 beibringt und womit Rangen, S. 111, zu vergleichen).

Für die Wissenschaft vom Leben Jesu aber lautet das Resultat der vorliegenden Beobachtungen dahin, daß die Messiasidee sich Jesu zur Durchführung seines Berufes keineswegs mit der Nothwendigkeit darbieten und aufdringen mußte, wie man sich dieß gewöhnlich vorstellt. Dieselbe persönlich zu fassen, sie auf eine geschichtliche Erscheinung anzuwenden, war keineswegs ein so sehr nahe liegender Schritt. Die Frage, was Jesus veranlassen konnte, nach ihr zu greifen, weist uns daher durchweg auf die originale Einartigkeit seines Selbstbewußtseins zurück, welches früher ausgebildet gewesen sein mußte, ehe er in dem Selbstbekenntnisse zur Messianität einen für seine Zeitgenossen aussprechbaren Namen, für sich selbst eine begriffliche Objectivirung dafür fand. Was sich uns mithin herausgestellt hat, ist die Unhaltbarkeit jenes zu Anfang als möglich angenommenen Standpunktes, welcher die gleichzeitige Messiasidee als Schlüssel für die Geheimnisse des Selbstbewußtseins Jesu gebrauchen will. Es widerspricht ein solcher Versuch der Entwicklung der messianischen Idee auf ihrem damaligen Stadium nicht minder als dem Gange der Lebensgeschichte Jesu, „in welchem gerade die Messianität nur als die Anwendung und Folge seines Selbstbewußtseins oder Sohnesgefühles erscheint“ (Weizsäcker, S. 474).

Nachtrag. Auch Jost ist, wie ich eben sehe, der Ansicht, man habe einen persönlichen Messias eigentlich nicht erwartet, erst Jesus habe den Gedanken wieder angeregt, während die Rabbinen mehr vom Himmelreich, als vom Messias zu reden pflegten (Geschichte des Judenthums, I, 1857, S. 397. 411).

Ueber die Vereinbarkeit des Begriffs der Apologetik als theologischer Principienlehre mit dem einer Theorie der Apologie.

Mit Bezug auf die Abhandlung von Dr. Düsterdieck über den
Begriff und die encyclopädische Stellung der Apologetik. Jahrbücher
für deutsche Theologie. Elfter Band, 3. u. 4. Heft, 1866.

Von

Dr. K. H. Sack in Bonn.

Die bezeichnete Abhandlung regt an durch ein sehr lebendiges Interesse für die Wahrheit der christlichen Religion und deren Verteidigung in der Form der Apologetik und Apologie und enthält zugleich mannichfaltig Lehrreiches über die Geschichte der einen und der anderen. Dessenungeachtet befinde ich mich mit dem Grundgedanken dieser Abhandlung in einem entschiedenen Gegensatz, indem ich die in der Einleitung zu meiner Apologetik (zweite Ausgabe, 1841, S. 1—21) ausgesprochene Auffassung des Begriffs und der Stellung der christlichen Apologetik festhalten zu müssen glaube. Zwar kann ich dem Verfasser dankbar sein nicht nur für die Besprechung meiner Ansicht überhaupt, sondern einigermaßen auch dafür, daß er mir ein ihm löblich scheinendes Abgehen von meinem Begriffe in der ersten Ausgabe und den Beitritt zu dem seinigen in der zweiten Ausgabe meines Buches zuschreibt. Da ich aber jenes Abgehen keineswegs anerkennen kann, und, wenn es stattfände, ich es nur mißbilligen könnte, so glaube ich mich zu einer erneuerten Verhandlung über diese Frage, nicht nur zu meiner eigenen Rechtfertigung und zu der des Begriffs von der Apologetik in Schleiermacher's „Kurzer Darstellung des theologischen Studiums“ ¹⁾, sondern im Interesse der theologischen Encyclopädie überhaupt, berechtigt.

¹⁾ Erste Ausgabe 1811, zweite 1830.

Die Grundgedanken von Dr. Düsterdieck sind diese: Aller Apologetik ging die Apologie voran, welche namentlich von den alten Kirchenlehrern mit lebendigem Wahrheitsgefühl und christlicher Glaubensgewißheit geübt worden ist. Der Praxis folgte langsam die Theorie nach. In neuerer Zeit hat erst Pland, in seiner Einleitung in die theologischen Wissenschaften ¹⁾, die Apologetik als eine theologische Disciplin, im Unterschiede von der Apologie, anerkannt. Allein er ordnete sie irrig der exegetischen Theologie unter. Schleiermacher befreite sie von dieser Einengung und machte sie selbstständig, aber er beging den Fehler, sie als ersten Theil einer philosophischen Theologie zu bezeichnen, als deren zweiten Theil er dann die Polemik betrachtet. Auf diese Weise vermischte er die Apologetik mit der theologischen Principienlehre, während sie doch dies nie sein kann, sondern lediglich Theorie der Apologie, Kunstlehre für die praktische Vertheidigung des Christenthums, und eben deshalb ein Zweig der praktischen Theologie ist, der erst mit dieser, nach vorhergegangener Behandlung aller übrigen theologischen Disciplinen, Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik, seine Stelle finden kann. So wird sich die Apologetik als Ergebnis des ganzen wissenschaftlich durchgearbeiteten Stoffs der Theologie darstellen und wird sich an eine Theorie der äußeren Mission, d. i. an die Lehre von der Ueberführung der Heiden und der Nichtglaubenden innerhalb der Christenheit, anschließen. Nur so wird die Apologetik sich, ähnlich den alten Apologien, aus dem Mittelpunkte des göttlich-positiven Christenthums entwickeln und sich der schädlichen Vermischung mit Philosophie entziehen. Nachfolger Schleiermacher's (sagt Dr. Düsterdieck) gingen in seinen Irrthum ein, die Apologetik als theologische Principienlehre zu behandeln; und obwohl Sack ganz richtig den Hauptinhalt der alten Apologien als Gegenstand seiner Vertheidigungslehre behandelt, also eine Theorie der Apologie giebt: so irrt er doch darin, daß er diese Theorie zugleich will Principienlehre sein lassen und sie nicht als praktische Theologie betrachtet.

Die Gründe, welche für diese Sätze geltend gemacht werden, sind vorzüglich folgende drei: 1. Das Christenthum, die absolut wahre

¹⁾ Leipzig 1794. 1795. Zwei Theile. Dieses treffliche, vom Standpunkte des älteren, nicht orthodoxistischen Supernaturalismus ohne Zweifel beste Werk über die theologische Encyclopädie, das zugleich eine sehr gewählte Literatur enthält, möchte auch ich in Erinnerung bringen.

Religion, kann nicht andemonstrirt werden, sondern muß aus sich selbst, aus der Glaubensgewißheit, die es durch seinen göttlichen Inhalt hervorbringt, heraus vertheidigt werden. Dazu ist die Herbeiziehung der Philosophie überflüssig und dem schädlich. Sagt ja doch die heutige Philosophie offen, Wunder und Geschichte seien unverträglich. Wie kann also uns, die wir Wunder, Weissagung und Inspiration zu vertheidigen haben, die Philosophie etwas nützen im apologetischen Geschäft?

2. Die Apologetik kann nicht Principienlehre sein und als solche das theologische Studium eröffnen, denn sie braucht den ganzen Stoff der biblisch-historischen theologischen Wissenschaften, um den Mittelpunkt, die Grundthatsache des Christenthums, recht zu erkennen, muß also diesen nachfolgen.

3. Die Kirche hat die Pflicht, das Christenthum gegen die Heiden und die Bestreiter zu vertheidigen; dazu bedarf sie einer Theorie, wie die Homilie einer Homiletik bedarf. Da nun beides, die Apologie und die Predigt, praktische Thätigkeiten der dazu berufenen Glieder der Kirche, Kleriker oder Laien, sind: so gehören auch beider Theorien in die praktische Theologie. —

Diesen Gründen stelle ich folgende Betrachtungen entgegen:

1. Es wäre vielleicht erwünschter gewesen, Schleiermacher hätte den ersten Haupttheil der Theologie nicht als „philosophische Theologie“, sondern als „principielle“ bezeichnet, denn dadurch wäre auch der Schein, daß die Philosophie ungehörig in die Theologie eingreifen solle, vermieden worden, und der Name hätte schon angedeutet, daß er sich dessen vollkommen bewußt war, die Apologetik als den ersten Theil einer theologischen Principienlehre zu behandeln. Aber dies liegt auch in dem Ausdrucke „philosophische Theologie“, und auch dieser hat sein Recht. Was nun aber die Sache selbst betrifft, so ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Apologetik nicht beides sein könne, theologische Principienlehre und Theorie der Apologie; vielmehr scheint mir beides unzertrennlich zu sein. Eine Principienlehre der Theologie, diese blos durch den Glauben an das Christenthum, wie er Eigenthum der Kirche ist, und durch ihr Streben nach Selbstverständigung mögliche Wissenschaft (weil ohne den Glauben aller hier vorkommende Stoff anderen Wissenschaften anheimfällt), muß ja nothwendig aus der Sache des Christenthums selbst schöpfen, und zwar aus dem Kern und Mittelpunkte desselben, aus seiner göttlichen Grundthatsache, dem Dasein des göttlichen Mittlers.

Die Principien der Theologie können unmöglich bloß formale, sie müssen materielle sein, nämlich wissenschaftliche Darlegung derjenigen Momente, die als die wesentlichen Bestandtheile der göttlichen Thatfache sich für die gläubige Erkenntniß herausstellen. Indem aber diese Erkenntniß sich wissenschaftlich gestalten soll, so ist erforderlich, daß sie sich mit Ideen und Begriffen aus der Religionsphilosophie in Beziehung setze, nicht um aus ihnen die positive Religion abzuleiten, sondern um zu zeigen, daß die Ergebnisse der Religionsphilosophie zusammentreffen mit den Thatfachen des Christenthums, daß jene gerade solche Thatfachen postuliren, den menschlichen Geist solche gleichsam ersöhnen lassen, wie die sind, die im Christenthum vorliegen und die dem Glauben an dasselbe unmittelbar gewiß sind. Das Philosophische in der Apologetik macht keineswegs darauf Anspruch, für sich den Beweis für das Christenthum zu liefern, sondern nur den, zu zeigen, daß die klarsten Ideen der Religionsphilosophie in den Thatfachen des Christenthums sich gleichsam wieder erkennen, in ihnen realisirt seien. Eine Religionsphilosophie, mehr oder minder entwickelt, muß jeder Theolog haben, anerkennen und bei sich ausbilden, weil er sonst nicht im Stande wäre, die theologischen Begriffe und Urtheile an das allgemeine Denken und Wissen auf gültige Weise anzuknüpfen, also auch immer in der Besorgniß sein würde, aus dem allgemeinen Denken und Wissen könnten ihm Sätze, die gegen das Christenthum zeugen, vorgebracht werden. Den glaubenden Christen als solchen würde das zwar nicht kümmern; aber den Theologen als solchen muß es insoweit kümmern, als er sich rüsten muß, die scheinbar philosophischen Sätze, die das Thatfächliche des Christenthums umstürzen möchten, mit einer besseren Religionsphilosophie zurückzuweisen. Durch solche Kombination religionsphilosophischer Begriffe mit den Thatfachen des Christenthums bildet sich nun ein Ganzes von Principien alles theologischen Begreifens und Urtheilens, in welchem die Grundthatfache des Christenthums vertheidigt ist, freilich nicht dazu bestimmt, den Ungläubigen zu überführen, wohl aber den Gläubigen von wissenschaftlichem Bedürfnisse zu orientiren. Die so gebildete und gewordene Apologetik ist zugleich wesentlich Theorie der praktischen Apologie, weil in jener die wahren Principien alles gründlichen Verständnisses christlicher Gegenstände, also auch alles Abwehrens der populären oder gelehrten Einwürfe, gegeben sind. Ich versuche, dies in Kurzem durch einige Beispiele zu erläutern. Wir Christen glauben an eine Offenbarung Gottes, die etwas Anderes

ist als die Naturordnung. Ergiebt sich nun aus der Religionsphilosophie, daß das Verhältniß des göttlichen Wesens zum Menschengeschlechte ein solches sei, welches vermittelt der Liebe eine persönliche Selbstbezeugung Gottes fordert: so trifft dieser Begriff zusammen mit unserem christlichen Sage: Gott hat manchmal und mancherlei Weise geredet. Weiter. Sagt die Religionsphilosophie: Daß Gott in seiner Heiligkeit Gemeinschaft habe mit dem, was böse ist, ist undenkbar, aber die Energie der göttlichen Liebe fordert ein Mittel, daß der, welcher böse ist, wieder in die Gemeinschaft mit Gott kommen könne: so trifft dies zusammen mit dem Inhalte unseres Glaubens, daß Gott in Christus eine Versöhnung, einen Weg der Befreiung vom Bösen, gestiftet hat. — Was fehlt nun einer in ähnlicher Weise sich ausbildenden Apologetik, daß sie nicht dürfe den Anspruch machen, beides zu sein, theologische Principienlehre und zugleich Kükstammer, Quelle, also Theorie der Apologie? Wie möchte dies widerlegt werden durch die Klage unseres Verfassers über die heutige Philosophie, welche Wunder und Geschichte für unvereinbar erkläre und „über das Palladium der christlichen Glaubensgemeinschaft einer von der Theologie grundverschiedenen Meinung sei“ (S. 601), — wie möchte diese Klage unsere Gründe für die Anwendung religionsphilosophischer Sätze entkräften? Ist denn die heutige, den Thatfachen des Christenthums feindliche Philosophie die Philosophie selbst? Muß nicht gerade der Theolog an die Möglichkeit und das Recht einer Philosophie glauben, welche dem Christenthum günstig ist, und muß nicht gerade er, im Vertrauen darauf, daß Religion und Philosophie einander nicht ausschließen, sondern einander suchen, dahin streben, eine solche Religionsphilosophie, welche religiösen Sinn mit dialektischer Schärfe vereinigt, sich anzueignen und mit ihr der Pseudophilosophie kühn entgegenzutreten?

2. Dr. Düksterdieck behauptet, daß der apologetische Inhalt erst gewonnen werden könne aus dem gesammten Stoffe der realen theologischen Disciplinen, und daß auch deshalb die Apologetik, ihrer encyclopädischen Stellung nach, erst auf jene Wissenschaften folgen dürfe, während Psagogik, Exegese und biblische Theologie von einem apologetischen Interesse nicht bestimmt würden (S. 621. 623). Den letzten Satz würden wir nur zugeben können, wenn von einem dogmatischen Interesse die Rede wäre, denn das ist der Fehler der älteren Exegese. Aber für unrichtig halten wir ihn, wenn die Apologetik als Principienlehre gefaßt wird, wie sie es, nach unserer Ansicht,

muß. Auch hebt der Verfasser seinen Satz eigentlich schon durch eine vorhergehende Bemerkung auf, wenn er S. 622 sagt: „So meine ich auch, daß die biblische Theologie, die Kirchengeschichte, die Dogmatik und die Ethik ihre besonderen Leistungen freilich ohne apologetische Absicht, und deshalb ohne in das Gebiet der Apologetik überzugreifen, aber gewiß nicht ohne apologetische Voraussetzung vollziehen.“ Indem also der Verfasser eine apologetische „Voraussetzung“ zugiebt, schwächt er zugleich den ersten Theil der unter 2 aufgestellten Behauptung, daß die Apologetik erst auf die anderen Wissenschaften folgen könne. Soll dies nämlich mehr aussagen, als daß der Apologetiker seine Isagogik, Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik studirt haben müsse; soll es sagen, es lasse sich die Apologetik nicht eher bilden, als bis der gesammte Stoff der anderen theologischen Wissenschaften (außer den praktischen) sein Resultat geliefert habe: so widerspricht das dem Grundsatz, daß die Apologetik nicht das Einzelne der christlichen Religionserscheinungen, sondern die Grundthatfache, Gott in Christus, das Heil in Christus, zum Gegenstande habe, welchen man in seiner Göttlichkeit gründlich kann erfaßt haben, ohne auf unzählige biblisch-theologische und historische Einzelheiten eingegangen zu sein. — Aber noch aus einem anderen wichtigeren Grunde müssen wir den Satz, daß die Apologetik den anderen theologischen Wissenschaften nicht dürfe vorangehen, bestreiten, nämlich aus dem, daß man dann nicht erkennen könnte, woher diese anderen, die kritischen, philologischen, historischen und systematischen Disciplinen ihren theologischen Charakter bekommen, wenn nicht von der Apologetik als theologischer Principienlehre, weil sie ja ohne eine solche (wie schon oben bemerkt) lediglich der Philologie, der Geschichte u. s. w. anheimfallen. D. Dürsterdieck will zwar auch eine theologische Principienlehre, aber gerade die Art, wie er diese beschreibt, scheint uns entschieden für unsere Auffassung und gegen die seinige zu sprechen, vgl. S. 616. Zuerst definirt er sie ganz negativ als „diejenigen Grundsätze darbietend, welche der wissenschaftliche Ausleger der heiligen Schrift nicht verletzen darf, wenn anders seine theologische Leistung von Seiten der philologischen Wissenschaft als ebenbürtig respectirt werden soll“. Dadurch sind wir also auf keinen Fall schon bei einer theologischen Principienlehre angelangt. Sodann setzt er hinzu: „Die theologische Principienlehre wird dem biblischen Exegeten nicht bloß philologische Lehnsätze überliefern, sondern weil es sich um heilige Schriften, um Reden handelt, die in einzigartiger Weise des göttlichen

Geistes voll sind: so wird die theologische Principienlehre dem biblischen Exegeten Grundsätze an die Hand geben, welche wissenschaftlich, philologisch, geschichtlich bleiben, obwohl sie dem Wunder der Inspiration Rechnung tragen." Vortrefflich und wahr, aber wo kommen diese Grundsätze her? Wo finden wir die hier geforderten Begriffe „heilige Schriften und Reden, Vollsein des göttlichen Geistes durch das Wunder der Inspiration“, wenn nicht in der Apologetik, welche über Offenbarung, Wunder, Geistmittheilung, Canon u. s. w. Principien aufstellt, die den Exegeten leiten nicht nur dürfen, sondern müssen, wenn er Theolog sein will und Theologie fördern —? Also die eigenen Aussagen unseres Verfassers führen ihn auf eine Disciplin, welche er zwar nur nach den anderen Wissenschaften, als Ergebniß derselben, zulassen will, ohne welche aber, als vorhergehend, der theologische Charakter der anderen Disciplinen gar nicht zu Stande kommen kann.

3. Wie verhält es sich nun mit dem dritten Hauptgedanken der Abhandlung von Dr. Düsterdieck, daß die Apologetik ein wesentlicher Zweig der praktischen Theologie sei, und wie die Homiletik Theorie der Homilie, so sie Theorie der Apologie —? Wäre, antworten wir, die Apologie eine sich in der kirchlichen Praxis als solcher nothwendig wiederholende Thätigkeit, wie Kirchenleitung, Kirchendisziplin, Predigt und Seelsorge: so würde auch der, welcher die Apologetik als Principienlehre auffaßt, es zugeben können, daß es noch eine specielle Apologetik rein als Theorie der Apologie gebe. Aber so ist es doch nicht mit der Apologie. Diese richtet sich ja nach den Veranlassungen der verschiedenartigen Angriffe auf das Christenthum, und diese gehen entweder aus der allgemeinen geistig-widersirebenden Richtung eines ganzen Zeitalters oder aus dem Irrthum besonderer Kreise und Individuen hervor. Für die letzteren ist schon durch die Homiletik, in welcher auch die Missionspredigt vorkommen muß, und durch die Seelsorge, in welcher auch von Behandlung der Irrthümer und Zweifel der Kirchenglieder die Rede sein muß, hinlänglich gesorgt. Für die Widerlegung der aus den feineren Regionen der vielfach verschlungenen philosophischen und in der populären Literatur auftauchenden Feindlichkeiten und Zweifel gegen die christliche Religion aber ist gewiß die Apologetik als principielle Wissenschaft in unserem Sinne die rechte Quelle und genügende Theorie. Dem gemäß bleibt für eine besondere Kunstlehre vom Handeln des Apologeten, das weder dem Aleriker als solchem zukommen kann, noch irgend einem be-

gaben Kirchenglieder, welches sich dazu angeregt fühlt, genau geregelt zu werden braucht, kein Raum in der praktischen Theologie als solcher.

Es könnte nicht schwer sein, würde aber doch hier zu weit führen, zu zeigen, daß auch der Polemik, die Dr. Düsterdieck ebenfalls zur praktischen Theologie rechnet, ihr Platz in der principiellen Theologie bewahrt werden müsse, wosern man nur in ihr nicht von einem beschränkten symbolisch-controversistischen Standpunkte, sondern von dem höheren der Aufstellung von Formen des kirchlichen Irrthums ausgeht, wohin ebenfalls Schleiermacher den Weg gewiesen hat, und von dem aus mein Versuch einer Polemik verfaßt ist.

Die hier dargelegte Differenz zwischen Herrn Dr. Düsterdieck und mir ist zwar nur eine encyclopädisch-methodologische, allein sie scheint mir dennoch für die Sache, die wir beide wollen, keineswegs unwichtig. Denn in dem Maße, als wir, den Gegnern des Christenthums gegenüber, es aufgeben, dasselbe mit Anwendung allgemeiner religiös-speculativer Begriffe zu vertheidigen, und die Vertheidigung desselben bloß als kirchliches Handeln, von dem wir uns eine Theorie oder Kunstlehre bilden, betreiben, werden die Gegner glauben triumphiren zu dürfen, weil wir uns alles speculativen Denkens entschlagen hätten. Höchstens wird dann wieder der apologetische Stoff in der alten dürftigen Form von Prolegomenen zur Dogmatik untergebracht werden. Wenn es nun sehr erfreulich ist, daß populär-apologetische Vorträge seit einigen Jahren in mehreren protestantischen Städten gehalten werden, so ist ohne Zweifel zu urtheilen, daß diese Ausübungen nur in dem Maße gründlich sein und gesund bleiben werden, als die Vortragenden aus einer principiell theologischen Apologetik oder (denn das wäre dasselbe) aus einer philosophisch bearbeiteten Fundamentaltheologie schöpfen werden. Nur so, glaube ich, können wir hoffen, uns dem Ziele zu nähern, das auch Dr. Düsterdieck mit so ansprechender Wärme ins Auge gefaßt hat, nämlich der siegreichen Vertheidigung der christlichen als der absolut wahren Religion.

Geschrieben im Februar 1867.

Die Wichtigkeit des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit für die Theologie.

Von

Dr. Julius Hamberger in München.

Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit hat jene Würdigung noch nicht erfahren, welche ihm in der That gebührt, und es ist derselbe für den weitem Ausbau der Theologie noch nicht hinreichend benutzt worden. Durch unsere „Andeutungen über die Geschichte und Kritik“ dieses Begriffes¹⁾ waren wir zunächst bemüht, für denselben überhaupt eine größere Aufmerksamkeit zu erwecken; eben hiermit durften wir zugleich hoffen, wie die reinere und schärfere, so auch die universalere Auffassung desselben anzubahnen. In einer zweiten Abhandlung über dessen „Rationalität“²⁾ suchten wir hierauf in das Wesen der himmlischen Leiblichkeit tiefer einzuführen, ja die eigentliche Genesis derselben zu enthüllen und zudem ihre Realität theils indirect durch den Nachweis der Irrationalität der irdischen Gebilde, theils direct aus der Idee der Allvollkommenheit Gottes darzuthun. Nun bleibt uns noch übrig, diesen Begriff durch alle Hauptmomente der Theologie zu verfolgen und hier überall zu zeigen, von welchem Gewichte er für deren tieferes Verständniß und für ihre wissenschaftliche Sicherstellung sei.

I. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre von der Herrlichkeit Gottes.

Der biblischen und kirchlichen Lehre zufolge besteht die Herrlichkeit Gottes vor Allem darin, daß Gott Geist, mithin ein persönliches, sogar ein dreipersonliches Wesen ist, das mit seiner Erkenntniß Alles durchdringt, mit der freiesten und lautersten Liebe Alles umfaßt, mit unbeschränkter Macht allenthalben wirkt. Außer dieser allgemeinen Herr-

¹⁾ Siehe Band VII, S. 107—165 der Jahrbücher für deutsche Theologie.

²⁾ Siehe ebendaselbst, Band VIII, S. 433—476.

lichkeit erkennen aber mehrere Schriftforscher in Gott noch eine besondere Herrlichkeit an, die einen Gegensatz zu Ihm als Geist bildet¹⁾ und die sie eben darum wohl geradezu als seine Leiblichkeit bezeichnen. Offenbar unterscheidet die Bibel an gar vielen Stellen die Persönlichkeit Gottes als solche von seiner Herrlichkeit, während sie letztere doch gleichfalls als zu Gott gehörig darstellt²⁾. Eine solche Unterscheidung begegnet uns auch in ihren Berichten über die Theophanien; zudem werden Gott in der Schrift so häufig Sinnorgane und Gliedmassen, als Augen, Ohren, Arme, Hände u. s. w., beigelegt³⁾. Andere Theologen dagegen wollen von einer göttlichen Leiblichkeit durchaus nichts wissen, und zwar, wie sie sagen, darum nicht, weil ja die Bibel (Joh. 4, 24. 2 Korinth. 3, 17;) mit aller Bestimmtheit es ausspreche, daß Gott ein Geist ist. An dieses Wort sich anklammernd, lassen sie jene laut und deutlich genug redenden Zeugnisse für seine Leiblichkeit nichts gelten und suchen sich ihrer damit zu erwehren, daß sie dieselben entweder für einen bloßen poetischen Bilderschmuck erklären oder in ihnen nichts weiter finden wollen als Hinweisungen auf die dereinstige Menschwerdung Gottes⁴⁾.

In einem andern Falle würde man es theils nicht zugeben wollen, daß der tiefe und reiche Inhalt der Schrift durch so ganz willkürliche Ausdeutungen geschmälert und verflüchtigt werde⁵⁾, theils auch jenes

¹⁾ So z. B. Dr. Franz Delitzsch in seinem System der biblischen Theologie. Nur das Wort „Leiblichkeit“ will er nicht von Gott gebraucht wissen.

²⁾ So wird Gott von Stephanus, nach Apostelgesch. 7, 2, der Gott der Herrlichkeit und von Paulus, Ephes. 1, 17, der Vater der Herrlichkeit genannt. Siehe auch 1 Petr. 1, 21 und Joh. 17 an mehreren Orten. Die Herrlichkeit erscheint hier überall als etwas von Gott Unterschiedenes, aber doch auch wieder als eins mit Gott und von ihm unabtrennlich.

³⁾ Siehe die Jahrb. f. d. Theol. Band VII, S. 117—119.

⁴⁾ Letzteres gilt von den sogenannten altgläubigen, Ersteres von den neologisirenden, rationalistischen Theologen.

⁵⁾ Friedr. Christ. Detinger wirft in seiner Theologia ex idea vitae (siehe S. 119 meiner Uebersetzung und Erläuterung dieses Werkes, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1852) unter anderen die Fragen auf, „was wohl unter dem Namen von göttlichen Augen, Füßen und Ohren, was unter dem Namen von Händen, Armen und Fingern, ingleichen von Mund und Nase angedeutet werde? Wohl nichts Anderes“, fragt er, „als die Allgegenwart, die Allmacht und die Allwissenheit? Oder kommen Gott jene Sinneswerkzeuge zu, wenn nicht im körperlichen, so doch im eigentlichen Sinne? Wenn aber im eigentlichen Sinne, wie mögen sie sich wohl unterscheiden lassen, daß wir nicht unter den Bezeichnungen des heiligen Geistes ein Geschwätz in der Weise des Koran dem Geiste der orientalischen Völker gemäß einführen.“

Auskunftsmittel als ein offenbar erzwungenes und allzu weit hergeholtes zurückweisen. Ebenso würde man unter anderen Umständen jenem einfachen biblischen Ausspruche nicht eine so gar weit reichende Bedeutung einräumen, d. h. darum, weil von Gott gesagt wird, daß er ein Geist ist, ihm die Leiblichkeit noch nicht schlechthin absprechen wollen. In der That kann ja wohl ein Wesen etwas sein und trotzdem noch etwas Anderes an sich oder in sich haben. Zudem ist mit jenem Worte, wie der Zusammenhang, in welchem es vorkommt, deutlich genug zu erkennen giebt, zunächst weiter nichts gemeint, als daß man sich Gott erhaben zu denken habe über alle irdischen Schranken¹⁾. Die Annahme einer göttlichen Leiblichkeit in jedem Sinne darf also um jenes Wortes willen noch keineswegs für unstatthaft erklärt werden.

Wirklich liegt auch der Grund des Sträubens gegen diese Annahme doch nur darin, daß man das Wesen der himmlischen Leiblichkeit verkennet, daß man sie nur als Verfeinerung oder Steigerung der irdischen Leiblichkeit, nicht aber in ihrem wesentlichen, durchgreifenden Gegensatz gegen diese erfast. Die Philosophie, als bloße Weltweisheit, befindet sich nicht im Besitze des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit, und die Theologie, sofern sie sich von dieser Philosophie, sei es nun bewußt oder, wie dieß gewöhnlich der Fall ist, unbewußt,²⁾ beherrschen läßt, entbehrt desselben nicht weniger. Eine irdische, wenn auch noch so hoch potenzierte Leiblichkeit aber darf allerdings nicht in den Gedanken Gottes hineingetragen werden. Wenn es also nicht eine völlig andere als diese vermeintliche himmlische Leiblichkeit gäbe, dann hätte man vollkommen Recht, Gott alle Leiblichkeit schlechthin abzusprechen und sich ihn lediglich nur als Geist zu denken.

Die irdische Leiblichkeit läßt ja das Leben des Geistes nimmermehr in seiner wahren Hoheit, in seinem vollen Glanze zur Erscheinung kommen. Jedenfalls findet derselbe in ihr hemmende Schranken, innerhalb deren er sich nur etwa in einzelnen Strahlen zu offenbaren

¹⁾ „Daß Gott Geist ist, besagt keineswegs, was Gott an sich, sondern nur, was er im Gegensatz zur Welt ist.“ So Hofmann in seinem „Schriftbeweis“, I, 172.

²⁾ Indem die Theologen der Philosophie einfach sich entschlagen, nicht ernstlich auf sie eingehen und es veräumen, dieselbe mit den höheren geistigen Anschauungen, zu welchen ihre eigene Wissenschaft sie hinführen könnte, zu erfüllen und solchergestalt zu verklären, bleiben sie um so gewisser, und ohne es nur von ferne zu ahnen, von der verderblichen, irreleitenden Macht beherrscht, welche dieselbe über ganze Zeitalter ausübt.

vermag. Eine solche Leiblichkeit darf man höchstens nur den Geschöpfen zuschreiben, und auch diesen doch bloß im Stande der Erniedrigung, nicht aber in dem der Herrlichkeit, um wie viel weniger also dem durchaus herrlichen, allvollkommenen Gott!

Ganz anders aber verhält es sich mit der himmlischen Leiblichkeit im wahren Sinne des Wortes. Wohl trägt diese den Charakter der höchsten Bestimmtheit an sich¹⁾, ihre Bestimmtheit ist jedoch keine Hemmung oder Beschränkung, und so hat man denn auch die Geschöpfe nicht darum für endlich zu halten, weil sie eine Leiblichkeit an sich tragen, und Gott nicht darum als leiblos zu denken, weil er der Unendliche ist. Welcher Art das Wesen an und für sich selbst ist, solcher Art ist auch seine Leiblichkeit, wenn sie anders die wahrhafte ist. Die Leiblichkeit, welche Gott besitzt, obwohl ihr die höchste Formenbestimmtheit eigen ist, kann ihn sonach nicht beschränken oder verendlichen; seine Herrlichkeit gelangt vielmehr in ihr gerade zu ihrer vollen Offenbarung.

So giebt uns denn der wahre Begriff der himmlischen Leiblichkeit das Mittel an die Hand, jenen Stellen der Bibel, denen zufolge Gott, obwohl er ein Geist ist, doch auch eine Leiblichkeit zukommt, völlig gerecht zu werden, ihre Kraft also nicht mit allegorischen oder spiritualistischen Umdeutungen abschwächen zu müssen. Doch können wir hierbei nicht einfach stehen bleiben; es drängt sich uns hier vielmehr die Frage auf, warum wohl die Schrift auf eine Leiblichkeit Gottes hinweist, und die Antwort auf diese Frage liegt und kann wohl in nichts Anderem als darin liegen, daß die Leiblichkeit zur Herrlichkeit, zur Vollkommenheit Gottes gehört, daß letztere ohne erstere gar nicht gedacht werden kann. So gewiß Gott Geist, mithin Persönlichkeit, Persönlichkeit im höchsten Sinn des Wortes ist, ebenso gewiß kann ihm auch eine Leiblichkeit nicht fehlen, indem sich nur in dieser oder ihr gegenüber sein geistiges Leben in voller Kraft darzustellen und wirksam zu erweisen vermag.

Es war freilich eine Zeit, wo man Gottes Allvollkommenheit gerade darein setzte, daß in ihm nichts zu finden sei, was nur irgendwie an Leiblichkeit erinnern möchte, folglich alle und jede Vielheit und Mannigfaltigkeit in ihm leugnete und ihn als eine schlechthin einfache Einfachheit sich dachte. Lediglich nur als eine reine Thätigkeit, als Erkennen und Wollen, wollte man die Gottheit fassen, einen Gegen-

¹⁾ Siehe Seite 448 des VIII. Bandes der Jahrbücher für deutsche Theologie.

stand aber ihres Denkens und Wollens scheute man sich in ihr anzunehmen, damit ja ihre Geistigkeit durchaus rein bewahrt bleibe. Es ist klar, daß unter dieser Voraussetzung von einem wirklichen Denken und Wollen bei der Gottheit gar nicht die Rede sein könne, es sei denn, daß sie ihr eigenes gegenstandsloses, nur eben auf sich selbst sich beziehendes Wollen zum Gegenstande ihrer Erkenntnißthätigkeit mache. Eine solche schlechthin in sich selbst gebannte Einheit, von der sich auf keine Weise denken läßt, wie sie jemals zu einer Vielheit und Mannigfaltigkeit zu gelangen vermöge, kann aber die Gottheit doch nicht sein; an einer solchen innern Dürftigkeit und Leerheit wird dasjenige Wesen, welchem, als dem Allvollkommenen, die höchste, eine unendliche Lebensfülle eigen sein muß, unmöglich leiden können.

In Folge eines tieferen Nachdenkens über die Natur des menschlichen Geistes wurde man allmählich über diese so ganz trostlose¹⁾ Vorstellung vom Wesen der Gottheit hinausgeführt. Indem man erkannte, daß der menschliche Geist nicht inhaltslos sei, sondern eine reiche Fülle lebendiger, wachsthümlicher Gedanken, Ideen, in sich trage und durch diese, wie sie denn selbst geistiger Art sind, die Reinheit und Klarheit des Geistes nicht beeinträchtigt werde, mußte man wohl zu dem Gedanken hingeleitet werden, daß etwas dem Analoges auch bei der Gottheit statthinde. Man konnte jetzt kein Bedenken mehr tragen, in Gott, als dem unendlichen Geiste, auch einen unendlichen Reichtum, eine unermessliche Welt von Ideen anzunehmen. Noch weiter aber, als bis zu diesem Punkte, pflegt man auch jetzt noch nicht zu gehen, einen andern als diesen lediglich geistigen Inhalt meint man Gott nicht zuschreiben zu dürfen. Doch fragt es sich sehr, ob man demgemäß ihn wirklich als denjenigen denken könne, als den man sich ihn doch denken will und denken soll, als den Allvollkommenen, ja ob auch nur dasjenige selbst, was man hier zunächst von ihm behauptet, ohne ein weiteres Zugeständniß wirklich sich aufrecht halten lasse.

Die eigene Erfahrung belehrt uns darüber, daß Ideen sich gar nicht in uns regen können, wenn uns nicht zugleich — die Möglich-

¹⁾ Kein Wunder, daß einen so geistreichen und gemüthvollen Mann, wie unser Schiller war, dieser dürftige rationalistische Gottesbegriff nicht befriedigen konnte, daß demselben gegenüber eine Art von Sehnsucht nach der dahingeschwundenen griechischen Götterwelt in ihm entstehen mußte. Siehe J. Hamberger's Abhandlung „über Schiller's Religiosität“ in dem Buche „Christenthum und moderne Cultur“, Erlangen 1863, Seite 87. 88.

keit wenigstens eines Stoffes vorschwebt, in welchem sie zu ihrer Realisirung gelangen können. Entzieht sich uns die Aussicht hierzu völlig, so werden auch diese Ideen sich wieder verlieren und wir fühlen uns dann verarmt und dürftig. In seiner Art müßte dieß auch bei Gott der Fall sein, wenn ihm das Material oder doch der Grund, die Unterlage des Materials fehlen würde, in welchem seine Idenwelt zur Ausgestaltung gelangen soll. Es kann ihm also, so gewiß wir ihn nicht als eine schlechthin inhaltslose Einheit denken dürfen, zum mindesten die Möglichkeit einer Leiblichkeit nicht mangeln. Ohne eben diese Möglichkeit würde er zudem seine Idenwelt nicht zu seiner Freude, vielmehr nur zu seiner Belästigung in sich tragen. Die Ideen sind ja nicht bloße Gedankenbilder oder Gesichte, an denen man sich einfach ergötzen kann; es wohnt ihnen vielmehr eine treibende, feurige Macht ein, wie sich an den sittlichen Anforderungen, wohl auch am künstlerischen Drang bestimmt genug erkennen läßt. So müßte denn die Seligkeit Gottes eine wesentliche Beeinträchtigung erfahren, wenn es ihm versagt bleiben sollte, seine Idenwelt zur Verwirklichung zu bringen: es würde sich ihm eben diese in einer geradezu schmerzlichen Gegenwirkung fühlbar machen.

Schon aus der Natur der Idenwelt ergibt sich sonach die Nothwendigkeit, Gott eine Leiblichkeit zuzuschreiben, wenn wir ihn anders als den Allvollkommenen fassen sollen. Eben hierauf werden wir auch hingeleitet durch die Erwägung der Thätigkeit, die Gott als dem Allvollkommenen nothwendig eigen sein muß. Nicht einmal Denken und Erkennen, Begehren und Wollen könnte bei Gott stattfinden, wenn er nur Geist wäre, wenn er nicht auch eine Natur als Grundlage eine Leiblichkeit in sich trüge. Ebenso wäre Handeln und Wirken¹⁾ bei ihm geradezu unmöglich, wenn sich diese Grundlage nicht zu einer wirklichen Leiblichkeit ausgestalten sollte, das Handeln und Wirken ist aber gerade die höchste Thätigkeit, eine höhere noch als die des Denkens und Wollens; sie kann also dem Allvollkommenen unmöglich mangeln. Dabei darf auch von diesem seinem Handeln und Wirken zunächst

¹⁾ Wohl kann man das bloße Denken und Wollen schon ein Handeln nennen; das Handeln aber im eigentlichen Sinn oder das Wirken unterscheidet sich doch wesentlich vom bloßen Denken und Wollen. Letzteres nämlich ist eine bloß immanente, ersteres dagegen eine transitive Thätigkeit, die jedoch nicht nothwendig über das handelnde Wesen hinausgehen muß, sondern immerhin noch in dieses hineinfallen kann, wenn in demselben nur der Gegensatz von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit nicht fehlt.

nicht angenommen werden, daß es außer ihn selbst hinausfalle, d. h. bloß in der Schöpfung einer Welt und in der Sorge für deren Erhaltung und Vollendung bestehe. Hätte die Fülle der göttlichen Ideen nur die Welt zum Gegenstande, so würde eben nur die Welt den Inhalt des Wesens Gottes bilden, und es wäre dann Gott an und für sich selbst leer und inhaltlos. So gewiß er aber dieses doch nicht sein kann, muß wohl jene Ideenfülle in Gott die Herrlichkeit seines eigenen geistigen Lebens in sich begreifen, sein Handeln und Wirken also vor Allem auf sein Wesen selbst, auf dessen volle, leibliche Ausgestaltung gerichtet sein.

Ohne den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit läßt sich auch die Lehre von der innern wie von der äußern Freiheit Gottes nicht ins Klare bringen, geschweige denn sicher stellen. Wirklich liegt auch kaum irgend eine andere Lehre noch so sehr im Dunkel als diese; man geht ihr sogar mit einer Art von Scheu aus dem Wege. Nichts ist gewisser, als daß Gott mit Freiheit Gott, mit Freiheit der Gute und gerade darum der Anbetungswürdige ist, wie wir ja überall doch nur der freien, nicht der nothwendigen, bloß natürlichen Güte Verehrung, Hochachtung zollen. Mit eigentlicher Entschiedenheit aber wagt man es nicht, sich hierzu zu bekennen, Gott in der That als ein sittliches Wesen anzusehen, weil man wähnt, daß hierin der allerdings unstatthafte Gedanke einer Verpflichtung Gottes — der Welt gegenüber liege, indem man nicht zu denken weiß, wie Gott sonst noch zu etwas verpflichtet sein könne. Wiederum will man Gott doch nicht der Nothwendigkeit verfallen lassen, die Freiheit ihm doch nicht geradezu absprechen; gemeiniglich aber faßt man dieselbe entweder als bloße Willkür auf oder man legt sie ihm nur scheinbar bei und sagt, daß Freiheit und Nothwendigkeit in ihm eins sei¹⁾.

1) Diesem Worte, welches man kaum anderswoher als von Schelling aus dessen früherer Periode überkommen hat, begegnet man nicht selten auch bei — sonst rechtgläubigen Theologen. Offenbar aber hat dieses Wort, wie es von ihnen genommen wird, keinen rechten Sinn, indem eine Freiheit, die Nothwendigkeit ist, eben keine Freiheit, und eine Nothwendigkeit, die Freiheit sein soll, keine Nothwendigkeit sein kann. Hiermit wollen wir indessen nicht sagen, daß eben dieses Wort nicht einen sehr guten Sinn haben könne. Wenn ältere Philosophen Gott als *actus purissimus* und als *substantia perfectissima* bezeichnet haben, so befanden sich diese wohl auf dem Wege dazu, ihn als unendliche sittliche Freiheit zu erfassen und die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit in ihm anzuerkennen. Die *substantia perfectissima* ist in der That das Nothwendige in Gott, der *actus purissimus* aber das von ihm selbst mit Freiheit Gesezte, und eben dieser *actus purissimus* in Gott entspricht völlig seiner

Wosern über dem Wollen und Handeln kein Gesetz stünde, da könnte gar nicht von Freiheit, sondern nur von Ungebundenheit, von bloßer Willkür die Rede sein, und diese, die augenscheinlich den Charakter der Zufälligkeit an sich trägt, darf doch auf keine Weise in Gott angenommen werden¹⁾. Gewiß will Gott nichts als das Gute,

substantia perfectissima, Beides also, das Nothwendige und das Freie in ihm, ist schlechtbin eins. Die wirkliche Darlegung aber dieses Verhältnisses sind jene älteren Philosophen doch schuldig geblieben.

¹⁾ Auch Friedrich Julius Stahl gelingt es in seiner „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“, Heidelberg 1833 (f. Band II, S. 20 ff.) keineswegs, die göttliche Freiheit in durchgreifender Weise sicher zu stellen. Sie und da nimmt er gleichsam einen Anfsatz hierzu, dann aber verliert er dieses sein Ziel völlig wieder aus den Augen. Er erkennt nämlich nicht die Nothwendigkeit, Gott eine Wahl zuzuschreiben, damit seine Freiheit wirkliche Freiheit, nicht Willkür sei, und weist auch auf die Bestimmtheit des Wesens Gottes und auf seine unwandelbare Treue gegen sich selbst hin. „Bei der Vorstellung der Freiheit“, so lauten seine eigenen Worte, „stellt sich unserm Bewußtsein auch die der Wahl unzertrennlich dar. Wer keine Wahl hat, den wird Niemand frei nennen, und der erste Begriff, den man sich von der Freiheit in ihr selbst macht, ist immer der, eine Wahl zu haben. Das bezeugt jedes unbefangene Bewußtsein. Freiheit ist Wahl, aber sie ist Wahl in ihrem unendlichen Begriff, aus dem der endliche erst abgeleitet ist, sie ist die schaffende Wahl, und dieß ist ihre specifische Bezeichnung.“ Ebenso lesen wir bei ihm: „In der unendlichen Wahl, die mit der Bestimmtheit seines unwandelbaren heiligen Wesens unauslöslich verbunden, von ihr durchdrungen ist, besteht die Freiheit Gottes, und deßwegen ist keine Willkür und keine Zufälligkeit in seiner Schöpfung.“ Das Alles läßt sich ganz gut hören; auf der andern Seite aber zeigt sich auch, daß Stahl von einem im göttlichen Wesen selbst liegenden Gesetze für das göttliche Wollen und Handeln innerhalb des göttlichen Wesens selbst nichts weiß und auch nicht einräumen will, daß man von einer Wahl zwischen Gut und Nichtgut in Gott spreche. „Man muß“, sagt er noch einmal, „als das Wesen der Freiheit schlechterdings die Wahl erkennen, nicht aber“, fügt er bei, „die Wahl zwischen Gut und Böß, denn diese Wahl ist allerdings bei Gott nicht und ist gerade ein Widerspruch gegen die Freiheit, sondern Wahl überhaupt und zwar unendliche schaffende Wahl.“ Hiermit zerrinnt Alles wieder, was mit Obigem gewonnen zu sein scheinen konnte; an eine wirkliche Bestimmtheit des göttlichen Wesens und an eine freie Bestimmung innerhalb ebendesselben in Kraft des göttlichen Willens wäre demzufolge gar nicht zu denken. Es läßt Stahl die göttliche Wahlfreiheit nur in Bezug auf die Einrichtung und Ordnung der Welt gelten. Findet aber innerhalb Gottes selbst, innerhalb seines eigenen Wesens keine Freiheit statt, so läßt sich eine freie Wahl auch hinsichtlich der Welt nicht mehr behaupten, da letztere doch entschieden durch erstere bedingt ist. Es erscheint sonach auch diese Concession als eine lediglich illusorische, und an der Stelle der Freiheit waltet denn hier überall die bloße Nothwendigkeit oder die bloße Willkür.

das Gute aber ist nicht unmittelbar, d. h. nicht einfach nur darum gut, weil es Gott will; es ist vielmehr nur mittelbar, d. h. nur darum gut, weil es mit dem Gesetze, das Gott in seinem Wesen trägt, übereinkommt. Wäre als gut anzusehen, was Gott will, nur weil er es will, nicht weil es in seinem Wesen begründet ist, dann wäre das Gute in der That nur zufälligerweise gut, — eine Annahme, deren Aehnlichkeit mit der Lehre der Materialisten sich nicht verkennen läßt, welche die ganze Weltordnung dem Zufall zuschreiben. Der göttliche Wille, wenn er bloße Willkür wäre, wenn er bloß zufällig gut sein sollte, wäre von dem Zufall lediglich nur darin verschieden, daß er nicht blind, sondern von Bewußtsein begleitet wäre.

So sehr man sich davor zu hüten hat, daß man die Freiheit Gottes nicht als bloße Willkür fasse, ebenso sorgfältig muß man auch den Gedanken ferne halten, daß der göttliche Wille nur von Natur aus gut, d. h. von einer in ihm selbst liegenden Nothwendigkeit beherrscht sei. In der That begegnet man dieser Annahme viel häufiger, als man meinen möchte; gar Viele huldigen dieser Vorstellungsweise, ohne es selbst recht zu wissen. Es wird aber hiermit Gott zu einem bloßen Naturwesen heruntergesetzt und zwischen dieser Art des Theismus und zwischen dem völligen Naturalismus oder Pantheismus läßt sich ein wesentlicher Unterschied nicht erkennen. Ob der Grund des Seins, wenn er einmal der wirklichen Freiheit ermangelt, von dem nothwendig in ihm sich ergebenden Wirken und Walten gar keine Kenntniß hat, oder ob ihm hierbei das bloße Zusehen oder Nachsehen noch vergönnt ist, das kommt am Ende auf eins hinaus ¹⁾.

¹⁾ Zur nähern Erläuterung dieses Gedankens kann uns wohl dienen ein Blick auf den Determinismus des Spinoza wie auch des Leibniz. „Im Grunde“, sagt Friedrich Heinrich Jacobi in seinen Briefen über die Lehre des Erstern, „haben diese beiden Denker eine und dieselbe Lehre und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorien. Wenn Spinoza unser Gefühl von Freiheit durch das Beispiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen, so erläutert Leibniz dasselbe mit dem Beispiel einer Magnetnadel, welche Lust hätte, sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meinung stünde, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde. Ehrlich genug hat deswegen Leibniz die Seelen des automates spirituels genannt.“ „Eben dieser Theorie zufolge“, läßt sich Jacobi weiter vernehmen, „hätte der Erfinder der Uhr sie im Grunde nicht erfunden, sondern nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zugeesehen. Ebenso Raphael, da er die Schule von Athen entwarf, und Lessing,

Sehr schwere Irrthümer sind es sonach, denen man in Ansehung jenes wichtigen Lehrpunktes so häufig unterliegt, unterliegen muß, wenn Einem hier nicht der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit, zunächst der Grundvoraussetzungen derselben, zur Seite steht. In diesen aber ist in der That das Mittel geboten, einen wirklichen Einblick in das Wesen der göttlichen Freiheit zu gewinnen und sich vor ihrer Auffassung als bloßer Willkür oder einer nur verhüllten Nothwendigkeit zu bewahren. Jene Grundvoraussetzungen sind: wie die ideale Vorzeichnung der Herrlichkeit Gottes, so auch die Grundlage zu deren realer Ausgestaltung, welche beide zu Gottes ewiger Persönlichkeit gehören und die zwei Seiten oder vielmehr die Höhe und die Tiefe seines Wesens darstellen. Gott ist nicht von vornherein inhaltslos, so daß er sich einen Inhalt erst zu geben hätte, was nicht nur an sich selbst geradezu undenkbar wäre, sondern auch, wenn es gleichwohl geschehen sollte, nur in willkürlicher, mithin nur in zufälliger Weise erfolgen könnte. Ohne eine ihr bereits vorausgehende Bestimmtheit läßt sich, wie bereits gezeigt worden, eine wirklich freie Selbstbestimmung nicht denken; es muß also schon in Gottes Wesen ein Gesetz liegen, das sich nicht erst sein Wille gestaltet und das eben darum auch nicht unter diesem, vielmehr über ihm steht, und dieses Gesetz ist gerade jene ideale Vorzeichnung seiner Herrlichkeit, der Himmel gleichsam seines Wesens. Diesem Himmel, dieser Höhe muß denn auch eine Tiefe oder eine Erde gleichsam in Gott gegenüberstehen, wenn Gott in Wahrheit innerlich frei sein soll, und als diese haben wir die göttliche Natur anzusehen, die zur Verwirklichung der göttlichen Idee zu dienen bestimmt ist, die jedoch an sich selbst diesem Dienste sich versagen möchte, mit gewaltiger Energie ihrer eigenen Ueberwindung sich widersetzt ¹⁾).

Zwischen diesen beiden Gegensätzen, in welche die ewige Einheit des göttlichen Lebens, die göttliche Persönlichkeit auseinandergeht, bricht aus der nämlichen unergründlichen Tiefe in voller Freiheit der

da er seinen Nathan dichtete. Auch die Affecte und Leidenschaften wirken dann nicht, insofern sie Empfindungen und Gedanken sind, oder richtiger, — insofern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth oder aus vernünftigen Entschlüssen handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von alledem nichts weiß und das insofern von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist."

¹⁾ Siehe die Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VIII, S. 451—454.

göttliche Wille hervor. Es waltet in demselben keine Nothwendigkeit, denn nicht bloß ein einziger, zwei Wege vielmehr stehen ihm offen. Wie dem ihm vorgezeichneten Gesetze zu huldigen, müßte es ihm an sich selbst auch möglich sein, dasselbe zu brechen. Offenbar vermöchte er die wahre Ordnung seines Wesens zu verkehren, die wilde Macht der Natur zur Herrschaft in sich gelangen zu lassen und die Idee in die Tiefe der Knechtschaft zu versenken. Dann wäre Gott freilich nicht derjenige, als den wir ihn anbetend verehren; in der That aber ist er eben der Gute, der Heilige, und zwar durch und durch und im vollsten Maße, somit auch der Gute, der Heilige von Ewigkeit her und nicht erst allmählich, zeitlich geworden ¹⁾. Ewig, doch in lauterer Freiheit stellt Gott, als der Gute, Heilige, seinen

¹⁾ Zur Güte und Heiligkeit im vollen Sinn des Wortes gehört allerdings auch dieses, daß sie nicht erst zeitlich geworden sei. Niemand wird das geradezu leugnen wollen, schwer aber ist es, in diesen Gedanken sich wirklich zu finden. Von einem nothwendig guten, heiligen Willen ließe sich freilich leichter denken, daß er von Ewigkeit her bestehe; ein freier, mithin auf Wahl beruhender guter Wille dagegen nimmt, so scheint es, jedenfalls einen, wenn auch noch so kurzen, Zeitmoment zur Erzeugung seiner selbst in Anspruch. In der That verhält es sich aber doch anders. Der schlechthin gute Wille, wenn er anders ein solcher wirklich ist, findet in sich selbst kein Hinderniß, sofort in seiner vollen Güte sich geltend zu machen, und so kann er denn aus der absoluten Persönlichkeit, aus Gott, dem er in Wahrheit zukommt, nicht erst allmählich hervorgehen, sondern er besteht in Gott ebenso ewig, als Gott seinem Wesen, seiner Persönlichkeit nach ewig ist. Das Bedenken, welches man hiergegen erheben mag, hat seinen Grund nicht in der Natur der Dinge, sondern es stammt dasselbe nur aus unserer Erfahrung. Diese lehrt uns freilich an uns selbst und an Anderen, daß die Wahl des Guten bei uns überall mit einem gewissen Kampfe verknüpft ist, der nur allmählich zum Siege führt. Es entscheidet sich jedoch eben dieser Kampf um so früher, je weniger dem Willen noch etwas Böses, Verkehrtes einwohnt. Eben hieraus folgt nun aber, daß, wenn demselben gar keine Verkehrtheit eigen, wenn er also schlechthin rein und gut wäre, die Wahl des Guten auch von vornherein bei ihm entschieden sein müßte, dieselbe also von der Zeit oder Zeitlichkeit auf keine Weise afficirt sein könne. Güte und Heiligkeit in voller Reinheit und in ganzer Fülle begegnet uns in der Erfahrung nirgends, sittliche Unvollkommenheit oder gar Verkehrtheit zeigt sich uns dagegen im Leben nur allzu häufig. So geschieht es denn, daß uns letztere weit eher denkbar vorkommt, obwohl sie sich, als die eigentliche Unvernunft, in der That gar nicht vernünftig begreifen läßt, erstere dagegen uns so fremd und fern erscheint, während sie an sich selbst als das eigentlich Natürliche und Vernünftige betrachtet werden muß, als solches aber auf wirkliche Existenz doch vor allem Andern Anspruch zu machen hat.

Willen unbedingt unter das Gesetz seines eigenen Wesens. Indem er eben hiermit zugleich die Natur der Idee unterwirft, erhebt er wiederum gerade die Natur, als die Erde gleichsam seines Wesens, zur Idee, als dem Himmel desselben, läßt sie an deren Herrlichkeit Antheil gewinnen und gestaltet sie also zu seiner, im reinsten Lichte und im vollsten Glanze strahlenden, ewigen Leiblichkeit.

Doch man hat sich Gott nicht bloß innerlich, d. h. in Gestaltung seiner eigenen Herrlichkeit, als frei vorzustellen, er muß auch in seiner Thätigkeit nach außen hin, d. h. in Bezug auf die Schöpfung und Vollendung der Welt, durchaus als frei gedacht werden. Auch diese äußere Freiheit könnte ihm aber nicht eigen sein, wenn ihm nicht eine Leiblichkeit züfäme, wenn nicht wenigstens die ideale Vorzeichnung der Iektern von vornherein bei ihm stattfände. So gewiß eben diese Vorzeichnung, als das Gesetz für das eigene Leben Gottes selbst, die göttliche Freiheit nicht beeinträchtigt, vielmehr die nothwendige Voraussetzung derselben bildet: nicht weniger gewiß darf ein solches Gesetz für sein Wirken nach außen hin nicht schon im Voraus bei ihm angenommen werden. Das Urbild der Welt darf seinem Willen nicht zuvorkommen; denn sonst bestände ja für Gott eine Verpflichtung, dasselbe zur Verwirklichung zu bringen, und könnte dann auch die Begründung der Welt und die ganze Sorge für sie nicht eine That seiner schlechthin freien Liebe sein ¹⁾. Nicht also kommt es seinem Willen zuvor, vielmehr folgt es demselben, als sein eigenes Erzeugniß, nach. Ein lediglich willkürliches Erzeugniß des göttlichen Willens kann aber jenes Urbild der Welt doch auch nicht sein, indem es ja sonst den Charakter der Zufälligkeit an sich trüge. Es muß folglich einen Grund haben, es muß dieses Urbild der Welt von einem noch über ihm stehenden Urbilde abhängig sein, und dieses kann freilich in nichts Anderem liegen als im Wesen Gottes selbst, in der idealen Vorzeichnung seiner eigenen Herrlichkeit, die eben in seiner Leiblichkeit zu ihrer ewigen Verwirklichung gelangt.

¹⁾ Volle Souverainetät könnte in diesem Falle, der Welt gegenüber, Gott nicht zugeschrieben werden. Es befände sich dann Gott nicht einmal mehr in demjenigen Verhältniß zur Welt, in welches derjenige Fürst eingeht, der seinem Lande aus eigener freier Bewegung eine sogenannte Constitution verleiht und sich nun allerdings an dieselbe gebunden zu erachten hat. Seine Stellung zur Welt wäre dann vielmehr jener eines solchen Herrschers zu vergleichen, der bei seiner Thronbesteigung eine Constitution bereits vorfindet und dieser sich eben nur zu fügen hat.

Wie die innere sowohl als die äußere Freiheit Gottes durch seine Leiblichkeit oder die Grundvoraussetzungen derselben bedingt ist, so kann sich auch sein geistiges Leben nur in Folge der wirklichen Ausgestaltung der erstern in der ganzen Fülle seiner Kraft geltend machen. Sofern die Idee und die Natur, aus deren Vereinigung durch die Wirkung des Willens die Leiblichkeit selbst hervorgeht, noch auseinandergehalten gedacht werden ¹⁾, stellt sich in ihnen doch nur die Möglichkeit derselben dar, und diese Möglichkeit mag Gott wohl denkend und sinnend betrachten. Hier aber, im Bereich des bloßen Gedankens, herrscht gleichsam noch tiefe, lautlose Stille und erst beim Hinaustreten des Willens in das Gebiet des Wirklichen wird diese Stille gebrochen und es erfolgt nun, wie in vollem Tone, die Offenbarung der ewigen Herrlichkeit. Indem Gott der Natur, die als der reale Grund seiner Leiblichkeit an und für sich in entschiedenem Gegensatz zu seinem geistigen Leben steht, Raum in sich giebt, muß er ihr nun die Idee in ihrer ganzen Hoheit und Majestät gegenüberstellen ²⁾. Wirklich vermag sich auch die Natur nun und nimmer gegen den göttlichen Willen aufzulehnen, nur die Tendenz hierzu bleibt ihr immerdar eigen ³⁾. An sich selbst ist sie Gottes geistigem Wesen schlechthin unterworfen, verschlungen in seinen ewigen Sieg; gerade in diesem ewigen Siege aber bewährt sich die ganze Hoheit des göttlichen Willens.

¹⁾ Die Natur ist der bloße Grund, die bloße Quelle des Stoffes, der Materie; die Idee aber begreift die Form in sich, in welche der Stoff, die Materie, sich fügen soll. So lange die Materie der Form noch völlig entbehrt, kommt ihr eigentliche Realität noch nicht zu. Sie ist da noch ein bloßes Nichts, nur aber nicht das absolute Nichts, aus welchem nichts werden kann, sondern nur das relative Nichts, in welchem die Möglichkeit des Etwas enthalten ist. Ebenso erscheint auch die Form oder die Idee noch nicht als eigentliche Wirklichkeit, so lange sie noch an und für sich besteht, vom Stoff, von der Materie, noch ferne gehalten bleibt. Nur aus der Vereinigung von Stoff und Form, Natur und Idee ergiebt sich die Realität, Leiblichkeit. Sofern die himmlische Leiblichkeit durchaus lebendig ist, muß sie wohl in einem beständigen Werden, in einer fortwährenden Erneuerung begriffen sein, und so darf denn in ihrer ewigen Gestaltung auch der Moment des Geschiedenseins der beiden ihr zu Grunde liegenden Principien nicht übersehen werden. Nur kann dieser Moment hier nicht zeitlich heraustreten, er erscheint vielmehr ausgenommen in die lautere Gegenwart des ewigen Processes, vermöge dessen die göttliche Leiblichkeit fort und fort zu ihrer Ausgestaltung gelangt.

²⁾ Siehe die Jahrbücher für deutsche Theologie, Band VIII, S. 451 ff.

³⁾ Ebenbaselst S. 454.

Nicht weniger als in unendlicher Kraft erscheint aber das geistige Leben Gottes auch in der höchsten Milde eben darum, weil es nicht bloß als solches besteht, sondern ihm auch eine Leiblichkeit eigen ist. Wenn Gott nichts als Geist wäre, dann könnte in ihm nur die äußerste Schärfe herrschen, die Idee seines eigenen Wesens, wie schon oben angedeutet worden, nur in schmerzlicher Weise von ihm empfunden werden. Ebenso vermöchten sich in diesem Falle seine Ideen auch nach außen hin, in Bezug auf seine freien Geschöpfe, lediglich nur als strenges Gesetz geltend zu machen und denjenigen, bei welchen es nicht zur Erfüllung käme, nichts als Fluch zu bringen. Der Bibel zufolge haben wir aber nicht einen Gott, der nicht Mittheiden¹⁾ haben könnte mit unserer Schwachheit, nicht einen Gott, der nicht ein Herz für uns hätte, nicht mit uns und für uns fühlen könnte. Als bloßer Geist jedoch vermöchte er dieß nicht, sondern nur darum vermag er es, weil er auch eine Leiblichkeit und in dieser alle Fülle des Lebens in sich trägt²⁾. Da er, eben diese Leiblichkeit zu gewinnen, kraft seines freien guten Willens die wilde Gewalt der Natur ewig in sich darniederzuhalten hat, so entbehrt er auch nicht der Erkenntniß von der Macht der Versuchung³⁾ und vermag sich darum seiner sündigen Geschöpfe noch wohl zu erbarmen.

1) Wir spielen hier an auf die bekannten Worte im Brief an die Hebräer, Cap. 2, 17. 18: „Er mußte aller Dinge seinen Brüdern gleich werden, auf daß er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester vor Gott, zu versöhnen die Sünde des Volkes. Denn darinnen er gelitten hat und versucht ist, kann er helfen denen, die versucht werden.“ Ingleichen Cap. 4, 15: „Wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mittheiden haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist, gleichwie wir, doch ohne Sünde.“ Hier ist freilich überall von Jesu Christo die Rede; was aber hier von Christo gesagt ist, das muß doch vor Allem von Gott gelten. Gott bedurfte nicht erst Christi, um mit uns fühlen zu können, sondern weil er von vornherein mit uns fühlte, eben darum wollte er uns Christum schenken und in Christo die ganze Fülle seines eigenen mitleidigen, väterlichen Herzens uns enthüllen.

2) Einem Wesen, das bloßer abstracter Geist wäre, könnte, was wir ganz eigentlich Herz, Gemüth nennen, nicht eigen sein. An gar vielen Stellen aber der Bibel ist ausdrücklich von dem Herzen Gottes die Rede, mit ganz besonderm Nachdruck in den schönen Worten Jerem. 31, 20: „Ist nicht Ephraim mein theurer Sohn und mein trautes Kind? Denn ich gedenke noch wohl daran, was ich ihm geredet habe. Darum bricht mir mein Herz gegen ihm, daß ich mich seiner erbarmen muß, spricht der Herr.“ Siehe auch Klaglieder 3, 33; Hos. 11, 8.

3) Es ist hiermit nicht etwa gemeint, daß sich Gott in einem beständigen

Endlich dient der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit auch noch dazu, die biblische Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes, unbeschadet der Einheit seines Wesens, als eine durchaus wohlbegründete, ja nothwendige darzuthun, eine Aufgabe, deren Lösung mit weit größeren Schwierigkeiten verbunden ist, als man insgemein anzunehmen scheint. Man räumt nämlich allerdings ein, daß unter „Wesen“ und „Person“ hier nicht eins und dasselbe zu verstehen sei, indem sonst freilich jene Lehre einen Widerspruch in sich fassen, mithin in sich selbst zerfallen würde; bei genauerer Ueberlegung aber stellt sich diese Gegenüberstellung von „Wesen“ und „Person“ als eine völlig illusorische heraus. So gewiß nämlich die Persönlichkeit das Höchste ist, was es irgend giebt, und wiederum auch das Wesen Gottes nur das Höchste sein kann, was sich überhaupt denken läßt, so kann offenbar das Wesen Gottes nichts Anderes als gerade Person sein. Ist nun aber das Wesen Gottes Person, so wird ja mit der Einheit seines Wesens und der Dreiheit der Personen in ihm die Einheit der Person zugleich mit der Dreiheit der Personen behauptet und es scheint demzufolge der Widerspruch in der Dreieinigkeitslehre, den man durch die Unterscheidung zwischen „Wesen“ und „Person“ überwunden zu haben glaubte, immerhin noch in voller Kraft zu bestehen. Gleichwohl ist eine wirkliche Ueberwindung desselben und zwar dadurch zu erreichen, daß man den Begriff der Person in verschiedenem Sinne auffaßt; die Möglichkeit aber, ihn in verschiedenem Sinne aufzufassen und überhaupt die ganze Lehre von der Dreipersonlichkeit wissenschaftlich sicher zu stellen, bietet sich in nichts Anderem dar als eben in der Lehre von der göttlichen Leiblichkeit.

Als Person überhaupt hat man dasjenige Wesen anzusehen, welches sich selbst zu fassen, sich selbst zu erkennen, aus eigener Kraft und in Freiheit sich selbst zu bestimmen und auf Grund jener Selbsterkenntniß und dieser Selbstbestimmung eine freie Wirksamkeit zu üben vermag. Nun setzt zwar schon die Selbsterkenntniß eine Selbstunterscheidung der Persönlichkeit von irgend etwas voraus, das sie, die Persönlichkeit, nicht selbst ist, und noch weniger läßt sich denken, daß

Kampfe mit der Natur in ihm befinde und die Last dieses Kampfes fort und fort zu tragen habe. Von einem solchen Kampfe kann man doch nur als von einem an sich möglichen reden, wirklich ist derselbe, wie schon oben bemerkt worden, verschlungen in den Sieg, den Gott in Folge seiner unendlichen Güte und Heiligkeit immerdar feiert. Zur Feier dieses Sieges gehört aber unstreitig das Bewußtsein oder die Erkenntniß desjenigen, welchem eben dieser Sieg gilt.

eine Selbstbestimmung, ein freies Wollen, geschweige denn ein Handeln und ein Wirken ohne einen Gegenstand stattfinden könne, auf welchen sich das Eine oder das Andere bezieht. Doch bedarf die Persönlichkeit, um als solche zu bestehen, nicht nothwendig bereits schon eines wirklichen Gegenstandes, es genügt vielmehr, daß sich ihr ein solcher nur als bloße Möglichkeit darstelle. Diese bloße Möglichkeit führt natürlich noch keine wirklichen Gegensätze und Unterschiede mit sich, und indem hier der Persönlichkeit ein wirkliches Object noch nicht gegenübersteht, erscheint dieselbe noch in wesentlicher Einheit. Sofern sie in dieser begriffen ist, kann aber bei ihr auch nur von Denken und Erkennen sowie von Begehren und Wollen, noch nicht aber von Handeln und Wirken die Rede sein. Der Begriff der Person kann sonach allerdings in einem doppelten Sinn gefaßt werden, und so muß denn die Lehre, daß Gott eine einige Person und doch zugleich drei Personen sei, keineswegs einen wirklichen Widerspruch in sich schließen.

In dem Momente der wesentlichen Einheit oder Ungeschiedenheit, oder sofern die Gottheit noch nicht als wirkend erscheint, stellt sie sich uns als das göttliche Wesen selbst oder als die eine absolute Persönlichkeit dar. Diese dringt als solche denkend und sinnend in die ganze Tiefe ihres eigenen Wesens ein und erschauet hier die unendlich reiche Fülle der in ihr noch ruhenden Unterschiede und Gegensätze. Es zeigt sich ihr da, wie die ideale, so auch die reale Möglichkeit ihrer ewigen Leiblichkeit und eröffnet sich ihr zugleich die Aussicht auf die Entfaltung ihrer selbst in die drei göttlichen Personen, an welche die wirkliche Ausgestaltung jener Leiblichkeit ebenso entschieden geknüpft ist, als wiederum auch ohne diese die Ausgestaltung der drei Personen nicht erfolgen könnte. Mit dem Allem sind aber freilich in der Gottheit noch keine wirklichen Unterschiede gesetzt und so erscheint denn dieselbe hier allerdings noch in völliger Einheit.

Ebendiese Einheit oder Einpersönlichkeit, in welcher Gott bloß als denkend und erkennend erscheint, muß der Dreiheit oder Dreipersönlichkeit, als welche er sich kraft seines Wollens und Wirkens setzt, vorausgehen, weil ja sonst sein Wollen und Wirken kein freies, sondern, als ein blindes, nur ein nothwendiges sein könnte. Doch geht jene Einheit der Dreiheit natürlich nicht der Zeit nach, sondern bloß der Natur nach voraus, indem beide an sich selbst gleich ewig sind ¹⁾.

¹⁾ Schelling (f. Zul. Hamburger, Christenthum und moderne Cultur, Jahrb. f. D. Th. XII.

Ebendarum läßt sich auch nicht annehmen, daß der Moment der Einheit selbst je in den Moment der Dreiheit sich auflöse, in ihm sich verliere; vielmehr bewahrt sich jener in diesem fort und fort und bildet dessen ewige Grundlage. Es ist ja die Einheit des göttlichen Wesens selbst, die sich unaufhörlich in die drei göttlichen Personen entfaltet, und es können die drei göttlichen Personen ihr Leben immerdar nur in der Einheit des göttlichen Wesens finden.

Auch sofern in Gott, auf Grund seines Einblicks in den unendlichen Reichthum seines Wesens, die Lust oder das Verlangen sich regt, die Fülle der in ihm ruhenden Herrlichkeit zu erschließen, sie zur wirklichen Ausgestaltung zu bringen, stellt er sich uns noch in Einheit, als die eine absolute Persönlichkeit dar. Diese ist erfüllt von lauter Liebe, zunächst von Liebebedürftigkeit, der jedoch auch schon die Erkenntniß, das Bewußtsein begegnet, daß ihr volle Befriedigung nicht fehlen werde. Ganz mit Recht hat Richard von St. Victor bemerkt ¹⁾, daß man nicht sagen könne, es habe Jemand wirklich Liebe, der sich selbst ausschließlich zugethan ist; zum Begriff der wirklichen Liebe gehöre vielmehr, daß die Zuneigung auf einen Andern sich beziehe; wo also keine Mehrheit der Personen sei, da könne es auch keine Liebe geben. Weiter hat Richard gesagt, daß die Gottheit die

S. 134—205, besonders S. 196 und 197) unterscheidet drei Momente in der göttlichen Lebensentwicklung: den Moment der Tautosie oder den der unmittelbaren Einheit Gottes, dann den Moment der Heterosie, wo die drei göttlichen Personen gesondert heraustreten und in gegenseitiger Spannung zu einander sich befinden, endlich den Moment der Homosie oder den der vermittelten Einheit, wo sich die drei Personen zwar als solche behaupten, jede aber an der Herrlichkeit der beiden anderen Antheil nimmt. Diese drei Momente stehen jedoch, nach Schelling, nicht nur in unmittelbarem Bezuge zur Welterschöpfung und Weltentwicklung, wie auch schon Tertullian den Sohn erst mit dem Acte der Schöpfung aus dem Vater hervorgehen läßt, sondern es sollen auch diese drei Momente zeitlich einander ablösen. Wenn uns ebendiese Momente hier auch begegnen werden, so haben sie für uns doch nur eine immanente, nur in Gott selbst fallende Bedeutung. Sie erscheinen uns nämlich lediglich durch die göttliche Leiblichkeit bedingt, und können, so gewiß die letztere in ewiger Gestalt begriffen ist, nicht einer nach dem andern sich ergeben, sie existiren vielmehr in einander, so daß der erste unaufhörlich dem zweiten und der erste und zweite unaufhörlich dem dritten zu Grunde liegt.

¹⁾ Siehe den Auszug aus der Abhandlung Richard's von St. Victor über die wirkliche Dreieinigkeit (Buch III, Cap. 2—4, dann 11 und 19) in Jul. Hamberger's Stimmen der Mystik und Theosophie, Stuttgart, bei J. F. Steinkopf, 1857, Band I, S. 76 ff.

höchste Liebe nicht gegen eine geschaffene Person hegen könne, weil diese der höchsten Liebe offenbar nicht werth sei; der göttlichen Liebe könne folglich nur die Person würdig sein, die selbst Gott ist; es sei also die Fülle der Liebe unmöglich ohne die Mehrheit der göttlichen Personen. Auf diese Voraussetzungen hat er denn die Nothwendigkeit der Dreipersonlichkeit Gottes gegründet und behauptet, daß der Vater aus seinem Wesen den Sohn erzeugt habe, um in ihn seine Liebe einzusenken, und daß der Vater und der Sohn den Geist von sich ausgehen lassen, damit beide in völlig freier Liebe einander begegnen ¹⁾.

Es läßt sich nicht bezweifeln, daß Gott das Bedürfniß, zur Dreipersonlichkeit sich auszugestalten, in sich empfinde; wie aber diese Ausgestaltung in der That erfolgen könnte, wenn Gott lediglich nur Geist sein sollte, wenn ihm also die Mittel zu einer solchen Selbstgliederung, die Grundlagen einer ewigen Leiblichkeit fehlen würden, das läßt sich keineswegs einsehen. Schon Arius stützte sich bei seiner Bestreitung der biblischen und kirchlichen Lehre von der Erzeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters hauptsächlich auf die Behauptung, daß diese Erzeugung ohne Theilung des göttlichen Wesens unmöglich stattfinden könne, als theilbar aber ebendieses doch nicht gedacht werden dürfe, indem man es ja dann sinnlich, d. i. als irdisch-körperlich, sich vorzustellen hätte ²⁾. An sich selbst müssen nun freilich diese Einwendungen des Arius für unstatthaft erklärt werden, eine wirkliche Widerlegung aber haben sie doch nicht erfahren; denn während man eine Theilung des göttlichen Wesens bei dem großen Acte der Entfaltung ebendesselben in die Dreipersonlichkeit weder zugeben konnte noch wollte, so war man doch auch nicht im Falle, auf die Mittel, auf die Grundlagen für diese göttliche Selbstunterscheidung hinweisen zu können. Diese Mittel sind in den Tiefen der einen absoluten Persönlichkeit enthalten, nur würden dieselben in dieser immerdar als bloße Möglichkeiten verschlossen bleiben und ebenso die Gottheit selbst fort und fort in ihrer Einpersonlichkeit verharren müssen, wenn sie nichts weiter als ein denkendes und erkennendes

¹⁾ Ueber diesen letzten, etwas über Richard von St. Victor hinausgehenden Punkt kann man vergleichen Dr. Ludwig Schöberlein's Abhandlung über die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit „in Jengstenberg's evangelischer Kirchenzeitung“, Jahrgang 1863, Nr. 56—58, wie auch J. Hamburger's Lehrbuch der christlichen Religion, München 1864, 2. Auflage, S. 52 ff.

²⁾ Siehe Joh. Adam Möhler's Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampfe mit dem Arianismus, Mainz 1825, S. 271.

oder auch ein bloß verlangendes und begehrendes Wesen wäre. Es ist aber die Gottheit nicht bloß dieses, sondern es kommt ihr auch ein thatkräftiges Wollen zu; doch kann ihr dieses nur eigen sein, sofern sich ihr in den Grundlagen der ewigen Leiblichkeit ein Object darbietet, woran sich ihr Wille in seiner unendlichen Energie geltend machen kann. Je nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen sich die eine absolute Persönlichkeit zu diesen Grundlagen befindet, gliedert sich dieselbe nun in die göttliche Dreipersonlichkeit, so jedoch, daß sich in letzterer, wie schon gezeigt worden, die erstere immerdar bewahrt.

Die absolute Persönlichkeit setzt sich als Vater, sofern sie die in ihr ruhende ewige Natur aus sich heraustreten, von der bloßen Möglichkeit zur Verwirklichung sie gelangen läßt. Da diese ewige Natur an sich selbst keineswegs ein bildsamer Stoff, sondern vielmehr lauter Energie und zwar eine aller Formung widerstrebende, nur in der Unform sich gefallende Energie ist¹⁾, so könnte natürlich in Folge ihrer Erhebung nimmermehr die Ausgestaltung der Herrlichkeit Gottes sich ergeben, falls ihr nicht eine ganz andere Macht gegenüberstünde. Nun begreift zwar der Vater nebst der ewigen Natur auch die ewige Idee in sich und diese leuchtet in ihm, jener Finsterniß der Natur entgegen, in um so hellerem Glanze auf. Hierdurch kann jedoch der nun einmal in der Gottheit gesetzte innere Widerspruch noch nicht zur Auflösung gebracht werden; er wird vielmehr ebenhierdurch nur in der allerpeinlichsten Weise fühlbar, indem ja nun das in der Idee liegende Gesetz des Lebens in der äußersten Schärfe und mit der ganzen, ihm eigenthümlichen feurigen Kraft hervortritt, zu einer wirklichen Erfüllung aber dieses Gesetzes eine Aussicht zunächst doch nirgends sich darbietet.

Vom Vater kann die Ausgleichung oder Auflösung jenes Widerspruchs unmittelbar nicht erwartet werden, weil dieser Widerspruch von ihm selbst ausgeht und er doch unmöglich zugleich zwei einander schlechthin entgegengesetzte Thätigkeiten üben kann. Es läßt sich auch nicht denken, daß er ebendieselben nach einander, zuerst die eine und dann die andere, vollziehe, da die Thätigkeit, welche sich auf das Wesen Gottes selbst bezieht, unmöglich in die Zeit fallen, sondern nur der Ewigkeit angehören kann. Dazu kommt noch, daß die göttliche Leiblichkeit, als in sich selbst voller Leben, in einer ewigen Erneuerung

¹⁾ Siehe die Jahrbücher für deutsche Theologie, Band VIII, S. 451. 452.

begriffen ist, mithin jener finstere Naturgrund, aus welchem sie hervorgeht, fort und fort neuerdings ihr dargeboten werden muß. Es darf also eben diese Thätigkeit des Vaters niemals erlöschen, und so kann denn auch die Versöhnung der durch dieselbe in der Gottheit hervorgerufenen Gegensätze nur — mittelbar vom Vater bewerkstelligt werden.

Zunächst kommt es hier darauf an, daß die Idee, welche das Gesetz für das Leben der Gottheit selbst in sich begreift, aus der Tiefe, in welche sie durch das Hervorbrechen des finstern Naturgrundes versenkt worden, erhoben, die Herrschaft also über diesen ihr eingeräumt und hiermit die Aussicht auf seine Ueberwindung und Berklärung eröffnet werde. In diesem Verhältniß befindet sich die Idee nicht, sofern sie im Vater als solchem verschlossen bleibt. Wohl macht sie sich da als strenge Forderung geltend, dieser Forderung kann jedoch die Erfüllung nicht begegnen, und es ist diese auf keine Weise zu hoffen, so lange sie, die Idee, von der Gewalt der Natur noch umfassen, von dieser noch bedrängt erscheint. Zur Freiheit von dieser Bedrängniß kann sie nur dadurch gelangen und in der That an die ihr gebührende Stelle nur dadurch gesetzt werden, daß aus dem Wesen der Gottheit eine zweite göttliche Person hervorgeht, die gleichsam geradezu unter die göttliche Idee und eben hiermit über die göttliche Natur sich stellt, durch die also das ewige Recht der Idee und das wahre Verhältniß der Natur zu ebendieser gewahrt wird. Diese zweite Person ist der ewige Sohn, den der Vater, wie die Kirche sagt, aus seinem Wesen von Ewigkeit her erzeugt hat.

Das Wesen des Vaters, aus welchem er den Sohn erzeugt, ist nichts Anderes als die absolute Persönlichkeit, weil ebendiese selbst es ist, die sich als Vater setzt. So kann denn auch der Sohn nur eine besondere Form der absoluten Persönlichkeit, mithin wieder nichts Anderes als gleichfalls Person sein. Es erzeugt aber der Vater den Sohn, bewegt von Liebe, bewegt von dem Verlangen, nicht lediglich zu bleiben in sich selber, vielmehr in einem Andern zu leben, wie es denn auch bloß Liebe ist, daß er als Vater sich setzt und die ewige Natur aus sich hervorgehen läßt, als die Grundlage zur Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit überhaupt in ihrer ganzen Fülle und Majestät. Seiner unendlichen Liebe zufolge übergiebt er dem Sohne den Inhalt seines eigenen Wesens, macht ihn zum Herrn gleichsam über denselben. Wiederum ist aber auch der Sohn in unendlicher Liebe dem Vater zugewendet und will sich schlechthin nur dessen Dienste weihen.

Wie der Vater dem Sohne die Natur, in deren Finsterniß die Idee noch verhüllt ist, als Eigenthum darbietet, so erhebt der Sohn die Idee über die Natur, läßt den Vater im Glanze der Idee die Herrlichkeit erschauen, zu welcher die Natur erhoben werden soll, und stiftet auf diese Weise die Versöhnung des Vaters mit der Natur.

Es handelt sich aber nicht bloß um die Versöhnung des Vaters mit der Natur in dieser Weise. Seine Versöhnung ist hiermit doch erst angebahnt, nicht bereits schon vollendet; sie wird dieß erst dadurch, daß auch noch die Versöhnung der Natur mit der Idee erfolgt. Auf diese zielt das Verlangen des Vaters, und auf sie ist nicht minder der Wille des Sohnes gerichtet, der, ja ganz nur dem Dienste des Vaters sich hingiebt. Unmittelbar aber vermag der Sohn die Versöhnung der Natur mit der Idee nicht zu bewerkstelligen. Gleichwie der Vater, als der Träger der Natur, ebendieser ihre Selbstständigkeit fort und fort bewahren muß, so gebührt es hintwiederum dem Sohne, als dem Träger der Idee, ebendiese, im Gegensatz zur Natur, in ihrer hohen, erhabenen Stellung über dieser aufrecht zu halten; und so kann es denn dem Sohne selbst nicht schon beschieden sein, das Licht der Idee in die Finsterniß der Natur einzusenken und hiermit die Natur zur Idee zu erheben. Nur mittelbar, nur dadurch vermag er dieses, daß, wie er selbst vom Vater erzeugt ist, er nun auch von sich selbst und vom Vater den heiligen Geist ausgehen läßt, der, weil er seinen Grund, wie die beiden anderen göttlichen Personen, doch nur in der absoluten Persönlichkeit hat, ebenfalls nichts Anderes als Person sein kann. In ihm, in dem heiligen Geiste, findet die Gottheit die gänzliche Erfüllung ihres unendlichen Liebesbedürfnisses, in ihm wird die göttliche Liebe eine schlechthin freie und ebendarum schlechthin selige Liebe.

Wie der Vater in Liebe dem Sohn sich unterwirft und der Sohn wieder in Liebe dem Vater sich dienstbar macht, so begegnen beide einander in der Liebe zum heiligen Geiste; dieser aber, der heilige Geist, strahlt die Herrlichkeit, die er von ihnen empfängt, in Liebe auf sie wieder zurück und will die Spannung, in welcher sie ihrer Eigenthümlichkeit zufolge immerhin zu einander sich befinden müssen, zur Auflösung, Ausgleichung bringen. Er schwebt in der Mitte gleichsam zwischen dem Vater und zwischen dem Sohne und wirkt beiden gegenüber in unbedingter Freiheit. Einerseits waltet er empor zum Sohne, um unter ihn, unter die Idee sich zu stellen; andererseits senkt er sich hernieder zum Vater, um die Natur sich selbst zu unterwer-

fen, mit der Idee sie zu erfüllen und zu durchdringen und hiermit zur Idee sie zu erheben.

Ewig, wie er selbst, ist auch dieser sein Wille und dieses sein Wirken, und so kommt er denn dem Hervorbrechen der Natur in ihrer finstern Gewalt überall zuvor, so daß diese als solche nimmermehr sich geltend machen kann, daß sie vielmehr immerdar nur die Grundlage bildet, aus welcher die göttliche Leiblichkeit, wie in der ganzen Fülle ihrer Herrlichkeit, so auch in ewiger Jugendfrische ¹⁾ hervorgeht. Indem jede der drei Personen der Gottheit die ihr eigenthümliche Hoheit und Majestät den beiden anderen mittheilt, muß dieselbe bei allen zumal die gleiche sein. Aber auch die Leiblichkeit, die sich aus ihrem gemeinsamen ewigen Zusammenwirken ergiebt und in der ihre innere Herrlichkeit ewig zur äußeren Darstellung gelangt, steht mit ihnen selbst im vollkommensten Einklang und ist insofern mit ihnen eins. Wie sie, die göttlichen Personen, geistiger Art sind, so trägt auch diese ihre Leiblichkeit den Charakter der Geistigkeit an sich, und so ist denn Gott, obwohl nicht ohne Leiblichkeit, doch reiner, lauterer Geist, nur aber nicht ein dünner, inhaltsloser, sondern ein reicher, inhaltsvoller Geist, Geist nicht im modernen, rationalistischen, sondern vielmehr im biblischen Sinn des Wortes.

Bei Vergleichung dieser Deduction der Dreieinigkeitslehre mit den sonstigen Versuchen dieser Art wird man schwerlich leugnen können, daß erstere von letzteren, wie durch ihre genaue Uebereinstimmung mit dem Bibelwort und mit den Bestimmungen der Kirche, so auch durch ihren innern Reichthum und nicht minder durch ihre Ueberzeugungskraft sehr vortheilhaft sich unterscheide. Wenn das sogenannte Athanasianische Symbolum einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in der einigen Gottheit anerkennt, wenn es die Personen nicht in einander gemengt und wiederum das göttliche Wesen nicht in die Personen zertrennt wissen will, wenn es also nicht zugiebt, daß drei allmächtige Götter oder Herren, sondern doch nur ein allmächtiger Gott und Herr, jede der drei Personen aber von gleicher Herrlichkeit und gleich ewiger Majestät sei ²⁾, so ist das Alles

¹⁾ Siehe die Jahrbücher für deutsche Theologie, Band VIII, S. 450.

²⁾ Vorn legen wir hier den Text des Symbolum Athanasianum in Betreff der eigentlich entscheidenden Momente vor: „Fides catholica“, heißt es daselbst, „haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes. Alia

in der obigen Darlegung streng festgehalten. Andere Deutungen lassen dagegen die eine oder die andere dieser Bestimmungen entweder gänzlich oder doch theilweise fallen.

Eine völlige Beugnung der göttlichen Dreipersonlichkeit war es, wenn man in ihr weiter nichts als nur eine dreifache Wirkungsweise Gottes in Bezug auf die Welt finden wollte. Ebenso kann von ihrer wirklichen Anerkennung nicht die Rede sein, wofern die drei Personen als bloße göttliche Eigenschaften, als Macht nämlich, als Weisheit und Liebe, gefaßt werden, oder auch, wo man sie für bloße göttliche Kräfte, analog etwa dem Gedächtniß, dem Verstande und dem Willen bei uns Menschen, erklärt, ingleichen, wo sie nur Momente im göttlichen Erkenntnißproceß darstellen, der Vater das An=sich, der Sohn das Durch=sich, der heilige Geist das In=oder Bei=sich des ewigen Geistes sein soll. Weit näher stehen der Wahrheit diejenigen, denen der Sohn der ewige Gedanke Gottes von sich selbst und seiner Vollkommenheit ist, dem Gott Realität gegeben habe, da Gottes Vorstellungen nicht, wie die menschlichen, bloße Bilder bleiben ¹⁾. Der Sohn erscheint hier allerdings als Person, dem heiligen Geiste aber wird die Persönlichkeit offenbar abgesprochen, wenn er nichts weiter als „die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes und die ewige Freude beider an einander oder die Uebereinstimmung, Harmonie, sein soll, welche zwischen ihnen obwaltet“. Die Dreieinigkeitslehre des Richard von St. Victor sichert zwar in ihrer Art auch dem heiligen Geiste die Persönlichkeit zu, eine wirkliche Mehrpersonlichkeit läßt sich jedoch in Gott, wie nachgewiesen worden, unmöglich annehmen, wenn ein leibliches Substrat hierfür schlechthin mangelt.

enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. — Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus, et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. — Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus, et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus, quia, sicut singulatim unanquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut tres Dominos dicere catholica religione prohibemur. — Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus."

¹⁾ Also Melancthon in den *Locis theologicis*, noch näher eingehend Lessing in seiner Abhandlung: *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, §. 73, und in dem „*Christenthum als Vernunft*“, §. 1 bis §. 12.

So findet denn auch diese Deutung unseres Dogma's, welche unter allen anderen Versuchen dieser Art die meiste Befriedigung gewährt, die Ergänzung, deren sie noch so sehr bedarf, nur in dem Gedanken der göttlichen Leiblichkeit. Zudem wird man der von uns selbst gegebenen, auf ebendiesen Gedanken sich stützenden Darlegung wohl zugestehen müssen, daß in ihr die Dreieinigkeitslehre als die eigentliche Grundlehre des Christenthums, wofür sie freilich allenthalben erklärt wird, auch wirklich sich erweist. Sie erscheint nämlich hier in der That als die Quelle aller anderen christlichen Lehren, der Lehren von Gott als dem Schöpfer und Gesetzgeber, als dem Gesetzeserfüller, Erlöser und Versöhner, als dem Heiliger und Vollender seiner Welt. Es regen sich in ihr die Keime aller dieser Lehren; urbildlich liegen sie insgesammt in ihr bereits schon vor.

II. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre von der Schöpfung und vom Weltssystem.

Gleichwie Gott in der Bibel Geist doch nur in dem Sinne genannt wird, daß er über die irdische Materie schlechthin erhaben ist und seine Herrlichkeit in durchaus reinem himmlischen Glanze strahlt, ebenso ist auch mit dem Cap. 7, V. 28 des zweiten Buches der Makkabäer entnommenen Ausdruck, daß Gott die Welt aus „nichts“ erschaffen habe, nicht gemeint, daß sie Gott aus dem absoluten Nichts habe hervorgehen lassen, sondern nur dieses, daß sie, wie der Form, so auch dem Stoffe nach von Gott herrühre. Wohl finden wir beim Apostel Paulus, Röm. 4, 1., das Wort: „Gott ruft dem, das nicht ist, daß es sei“; in dem nämlichen Briefe, Cap. 11, V. 35, lesen wir aber auch, daß Alles „aus“ Gott erschaffen sei. Ebenso behauptet der Verfasser des Briefes an die Hebräer Cap. 11, V. 3. keineswegs, daß „Alles aus nichts geworden“, sondern er stellt sich hier nur der Annahme entgegen, daß „das Sichtbare aus bereits schon Sichtbarem“ hervorgegangen sei (*μη ἐκ φαινομένων τὰ βλέπομενα γεγονέναι*). Dieser Fingerzeige unerachtet, die kaum deutlicher und bestimmter sein könnten, bleibt man indessen fast allgemein bei der Behauptung stehen, daß die Welt schlechterdings aus nichts gemacht sei, und versteht hier unter dem Nichts in keinerlei Weise eine reale Möglichkeit, eine Potenz, sondern vielmehr ein Nichts im strengsten Sinn des Wortes, das absolute Nichts¹⁾; lediglich nur der

¹⁾ Dr. Friedrich Philippi sagt im zweiten Theil seiner kirchlichen Glau-

Wille Gottes habe an die Stelle des absoluten Nichts ein Etwas, die ganze, unermesslich große Welt, eintreten lassen.

Der Wille aber ist an sich selbst nichts weiter als eine geistige Regung oder Bewegung, und aus einer solchen kann doch irgend eine Substanz schlechterdings nicht hervorgehen. Möge auch diese geistige Regung oder Bewegung eine unendliche sein, wie denn der göttliche Wille in der That ein unendlicher ist, so vermag er doch als solcher unmöglich Massen zu produciren, wie sie sich uns z. B. in den Felsen des Alpengebirges darstellen. Um die Production von Gott

benslehre, S. 219: „Der Weltstoff ist nur bestimmt, der Träger, die Verleiblichung der Weltidee zu sein, er muß also als ihre vollkommene Verwirklichung ganz von ihr durchdrungen und beherrscht sein. Wäre die Materie gleich ewig und ursprünglich wie Gott selber, so erschiene von vornherein seine Absolutheit durch ein ihm gegenüberstehendes selbstständiges Princip beschränkt, und er würde nicht im Stande gewesen sein, sie ganz nach seinem Willen zu gebrauchen und seine Weltidee vollkommen an ihr zu verwirklichen.“ Hierin pflichten wir Dr. Philippi bei; wenn er aber ebendahier S. 220 die Folgerung zieht, daß die Welt nicht aus dem privativen oder relativen, sondern vielmehr aus dem negativen oder absoluten Nichts erschaffen sein müsse, so mag er zwar bei der Vorstellung, welche er vom privativen oder relativen Nichts hegt, ebenfalls im Rechte sein, diese Vorstellung selbst ist jedoch eine unrichtige. Wenn er nämlich a. a. O. sagt, daß „das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, nicht als eine Substanz, nicht als die form- und gestaltlose Materie zu denken sei, die eben deshalb relativ noch nicht ist, sondern erst durch die Bildung zum bestimmten Dasein ausgeprägt wird“: so denkt er sich offenbar das relative Nichts schon als ein Etwas, als eine „Materie“ und auch nicht schlechtthin als form- und gestaltlos, sondern vielmehr schon mit einer gewissen, nur etwa nicht hinreichend bestimmten Form und Gestalt behaftet. In der That aber ist das privative oder relative Nichts in keiner Weise schon ein Etwas, eine Wirklichkeit, sondern nur reine lautere Möglichkeit; ebenso entbehrt es noch aller und jeder Form und ist ebendarum auch geeignet, alle und jede Form anzunehmen, welche ihm irgend aufgeprägt werden soll. Dr. Philippi ist sonach im Irrthum, wenn er S. 233 dafür hält, daß man Gott nur dann mit der Creatur nach seinem Wohlgefallen schaltend und waltend denken könne, wenn er dieselbe aus dem absoluten Nichts erschaffen habe. Ebenso ist es auch gar nicht wahr, wenn Dr. Philippi a. a. O. behauptet, „der Wunderbegriff der Schrift sei entscheidend“, d. h. es könne das Wunder nicht stattfinden, wenn das Nichts, aus welchem die Welt hervorgegangen, nicht das absolute Nichts sei. Das größte Wunder, das sich denken läßt, ist die völlige Umgestaltung der irdischen in die himmlische Wesenheit; aus dem relativen Nichts aber kann Alles zumal, die irdische sowohl als die himmlische Wesenheit, hervorgehen, und die himmlische Wesenheit ist es gerade, in welcher sich „die göttliche Weltidee durchaus verwirklicht, die sich also von letzterer völlig durchdrungen und beherrscht zeigt.

verschiedener Substanzen irgendwie denkbar zu finden, muß man nothwendig vom bloßen göttlichen Willen auf das göttliche Wesen zurückgehen ¹⁾. Von letzterm losgetrennt könnte der göttliche Wille an und für sich selbst gar nicht bestehen ²⁾, müßte er jedenfalls zur Kraftlosigkeit herabsinken, der Allmacht also entkleidet erscheinen; und nur wenn das göttliche Wesen die Möglichkeit des Weltalls in sich befaßte, konnte dieses zur Wirklichkeit gelangen ³⁾, in Kraft des allmächtigen Willens aus dem Nichtsein zum Dasein erhoben werden.

Eine gegründete Einwendung wird sich gegen diesen Gedankengang wohl nicht machen lassen; gleichwohl sträubt man sich gegen die Consequenz desselben auf's Aeußerste und hält sich hierzu durch sehr bewegende Ursachen berechtigt. Sollte nämlich, so meint man, der Grund der Welt wirklich in Gott enthalten sein, so müßte ja die Welt als ein Theil Gottes selbst angesehen werden, und in diesem Falle würde der Gedanke der göttlichen Herrlichkeit offenbar eine schwere Beeinträchtigung erleiden ⁴⁾. So sieht man sich denn auf der einen Seite von der Gefahr, dem partiellen Pantheismus zu verfallen, bedroht, auf der anderen Seite aber in die schlimme Lage versetzt, auf eine Annahme sich zu steifen, die sich, wie wir gesehen, in Wahrheit nicht aufrecht halten läßt. Dem einen wie dem anderen Uebelstande sich zu entziehen, bietet sich indessen ein durchaus zureichendes Mittel dar, und dieses liegt in nichts Anderem als in dem Begriffe der himmlischen Leiblichkeit. Unsern bisherigen Erörterungen zufolge ist es nämlich keineswegs die reale Möglichkeit der Welt, welche Gott zunächst in sich befaßt; was er als reale Möglichkeit in sich trägt, ist vor allem Andern doch nur der objective Grund oder die Quelle seiner eigenen Herrlichkeit, seiner ewigen Leiblichkeit.

¹⁾ „Nimmt man“, sagt Franz Baader im dritten Band der Werke, S. 241, „die sogenannte Schöpfung aus nichts im gemeinen Sinn, so empört sich die Vernunft dagegen; man wollte aber ursprünglich hiermit nichts Anderes als das Wesen der Spontaneität par excellence andeuten, die als kraftschöpfende Ursache aus nichts Anderem als aus sich selber schöpfe.“

²⁾ S. oben S. 429 ff.

³⁾ „Ist es möglich“, sagt Prof. Franz Hoffmann sehr treffend, „daß aus dem Nichts etwas werden kann, so kann es nicht zugleich unmöglich sein. Wenn also Gott eine Welt schafft, so verwirklicht er in jedem Fall Mögliche, und dieses Mögliche muß in Gott irgendwie ewig als Mögliche sein.“

⁴⁾ Es würde nämlich dann die Unvollkommenheit der Welt, wenn auch nicht in den Willen, so doch in das Wesen Gottes hineinfallen.

Was in der Idee seines Wesens geistigerweise vorgezeichnet ist, das läßt er kraft seines Willens ewig zu leiblicher Ausgestaltung gelangen und zu diesem Ende aus jener Quelle die ganze hierzu erforderliche unermessliche Kraftfülle hervorströmen. So ist denn die ganze Gottheit gleichsam voll von ihrer eigenen Herrlichkeit, so besitzt sie denn Alles zumal und findet sie alles Genüge schon in sich selber.

Obwohl aber Gott nichts außer sich, der Welt also für sich selbst nicht bedurfte, so konnte er doch das Bedürfniß haben, aus freiem guten Willen, aus Liebe eine Welt zur Existenz gelangen zu lassen. Ja, so gewiß er die Liebe ist in sich selber ¹⁾ und ebendarum, wie zur Dreipersonlichkeit, so auch zur Leiblichkeit ewig sich ausgestaltet, so läßt sich wohl gar nicht anders denken, als daß er in der That auch eine Welt ins Dasein rufen wollte. Den Grund seiner eigenen Leiblichkeit findet er in sich selbst, in seiner Natur; ebenso kann aber in ihm, als dem unermesslich reichen Gott, auch der Grund eines von ihm selbst verschiedenen Seins, der Welt, nicht fehlen. Als etwas Wirkliches hat man sich jedoch den einen wie den anderen Grund zunächst noch nicht zu denken, sondern nur als reine lautere Möglichkeit und insofern allerdings noch als ein bloßes Nichts, das zu einem Etwas, zur Wirklichkeit, nur durch die Macht des göttlichen Willens geführt werden kann. Der Grund der göttlichen Leiblichkeit gelangt unaufhörlich zur Verwirklichung, von Ewigkeit zu Ewigkeit geht er aus dem Nichtsein in das Dasein über, und besteht fort und fort erschlossen zur ganzen Fülle der Herrlichkeit. Der Grund der Welt dagegen blieb so lange in den Tiefen der Gottheit verschlossen, bis er in Kraft des Schöpferwortes aus seinem ursprünglichen Nichtsein erhoben und also zum Sein, zur Wesenheit, zu dem großen mächtigen Weltall, gedeihen sollte.

Es ist ein sehr erfreuliches Nicht, welches sich uns von da aus über das Wesen der göttlichen Allmacht ausbreitet. Der unermesslich reiche Inhalt, den die Gottheit zunächst freilich als bloße Möglichkeit in sich birgt, bietet dem göttlichen Willen einen Gegenstand dar, auf den er einzutwirken, den er zur Wirklichkeit zu bringen und vermöge dessen er auch sich selbst als wirkliche Macht, Allmacht, mithin als unendlich productiv zu bewähren vermag ²⁾. Ebenso erscheint, diesen

¹⁾ S. oben S. 436 ff.

²⁾ Die göttliche Allmacht hat ihren Grund, wie wir schon eben angedeutet haben, nicht in dem bloßen Willen, sondern zugleich auch in dem Wesen Gottes.

Erörterungen zufolge, das Wesen und die Herrlichkeit Gottes in schärfster Grenzlinie von der Welt abgeschieden, und stellt sich uns diese in der tiefsten Unterordnung unter jener dar. Gleichwohl haben wir, der nämlichen Darlegung gemäß, die Welt doch nicht als etwas der Gottheit gleichsam Fernes und Fremdes anzusehen, wie sie solches unstreitig sein würde, wenn sie aus dem absoluten Nichts erschaffen wäre, hätte erschaffen werden können. Gott hat sie nicht etwa gleichsam neben sich hingestellt, sondern aus sich selbst hervorgehen lassen; um so gewisser dürfen wir versichert sein, daß er sie immerdar liebevoll in seinem Schoße tragen, mit seinem Licht und mit seiner Gnade sie erfüllen will.

Wie das Wesen oder der Stoff der Welt, der Lehre Pauli (Röm. 11, 35) zufolge, von oder aus Gott kommt, so gewinnt dieser Stoff seine Form oder Gestalt durch Gott, und zwar entsprechend dem geistigen Urbilde oder der Idee, welche ihm hierbei vorschwebt. Da die Welt nicht als die Herrlichkeit Gottes selbst angesehen werden darf, so muß man auch die Idee der ersteren und die der letzteren wohl auseinander halten. Zur Realisirung der Idee seiner eigenen Herrlichkeit ist Gott verpflichtet, von der Idee der Welt dagegen gilt dieß keineswegs. Jene Idee liegt schon im Wesen Gottes, als ein Gott vorgezeichnetes Gesetz, diese aber ist lediglich ein Erzeugniß seines freien guten Willens. Gleichwohl trägt sie nicht den Charakter der Willkür oder der bloßen Zufälligkeit¹⁾ an sich, und so kann sie denn auch eines Grundes oder Stützpunktes nicht entbehren; diesen findet sie aber im göttlichen Wesen, in der Herrlichkeit Gottes selbst, und hieraus folgt, daß die Welt Gott ähnlich sein müsse.

Gott ist eine streng in sich abgeschlossene Einheit, begreift aber in dieser alle nur irgend denkbare Fülle des Seins. Als absoluter Persönlichkeit wohnt ihm, wie bereits nachgewiesen worden²⁾, die Idee oder der Himmel seines Wesens und ebenso die ewige Natur als die Erde gleichsam ebendesselben ein. In Kraft seines unendlichen heiligen Willens senkt er nun die Idee zur Natur hernieder und erhebt er wiederum die Natur zur Idee. Ebenhiermit entfaltet er sich einerseits in die Dreipersonlichkeit und bringt er andererseits

Auf der anderen Seite aber kommt Gott, sofern wir von seinem Willen absehen, nicht wirkliche Allmacht, sondern bloß — Allvermögen zu.

¹⁾ S. oben S. 431 ff.

²⁾ S. oben S. 426 ff.

seine innere oder geistige Herrlichkeit zur äußern leiblichen Ausgestaltung. Sofern aber letztere ersterer durchaus entspricht, schließen sich beide mit dem unendlichen Reichthum, den sie in sich befassen, entschieden zur Einheit zusammen. In ebendieser Einheit, welcher keine Art des Seins mangelt, liegt denn nun auch der Grund der Idee einer die reichste Mannigfaltigkeit in sich begreifenden Welt. Gott kann nämlich solche Geschöpfe ins Dasein rufen, in denen entweder nur die eine, oder nur die andere Seite seines Wesens, oder endlich die eine zugleich mit der andern ihr Abbild findet. Ohne Zweifel sind solche Geschöpfe möglich, die nur das geistige Wesen Gottes repräsentiren, die also eine Natur oder Leiblichkeit nicht besitzen, die Welt der Geister oder die Engelwelt ¹⁾. Wenn aber Gott' doch auch eine Leiblichkeit eigen ist, die er freithätig in und aus sich selbst hervorbringt, so läßt sich ferner eine Naturwelt denken, die zwar das

¹⁾ Wenn die Engel mit einem Körper bekleidet wären, so fände kein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und zwischen dem Menschen statt; in der Bibel aber wird der Unterschied zwischen beiden durchweg festgehalten. Hierin liegt wohl ein viel schlagenderer Beweis für die Unkörperlichkeit der Engel als in jenen Stellen, wo sie, wie z. B. Hebräer 1, 14, ausdrücklich Geister genannt werden. Daß sie reine Geister seien, ist auch in der Kirche fast allgemein anerkannt worden, von den meisten Kirchenvätern, vom vierten Lateranensischen Concil, von den Scholastikern, von den älteren Lutheranern, unter den neueren Theologen besonders von Delitzsch, Hofmann, Twisten, Philippi, F. W. Schulz u. A. Ganz verkehrt ist die Meinung, daß sie, wie alle Creaturen überhaupt, eine Leiblichkeit darum besitzen müßten, weil sie ohne diese schrankenlos wären und eben darum Creaturen gar nicht sein könnten, — eine Vorstellungsweise, die freilich durchaus der Annahme entspricht, daß Gott eine Leiblichkeit deswegen nicht zugeschrieben werden könne, weil er nicht als eingeschränkt angesehen werden dürfe (S. Bd. VIII, S. 448). Als irrig und nur als einen Ausfluß der naturalistischen Denkweise hat man auch die Annahme zu bezeichnen, daß die Grundlage des geistigen persönlichen Lebens in der Leiblichkeit liege. Die Leiblichkeit geht vielmehr gerade vom Geist, von der Persönlichkeit aus, in welcher wenigstens die Form derselben ihre Vorzeichnung findet. Es kann sonach zum Bestande der Persönlichkeit die leibliche Existenz nicht als schlechthin nothwendig erachtet werden. Endlich ist es auch nicht wahr, daß eine Wirksamkeit nach außen ohne eine Leiblichkeit, die hier als Mittel, als Werkzeug zu dienen habe, nicht stattfinden könne. Jedenfalls muß doch zugegeben werden, daß der Geist, der Wille auf den eigenen Leib einzuwirken vermöge; ebenso wird es ihm wohl auch möglich sein, eine Wirksamkeit auf andere leibliche Dinge auszuüben. Eines Mittels, Werkzeugs bedarf er hiezu allerdings, dieses Mittel, Werkzeug muß aber nicht gerade leiblicher Art sein.

Gepräge des geistigen Lebens an sich trägt, in der jedoch dieses nicht als solches hervortritt. Gleichwie endlich Gott Geist und Natur zugleich ist, so wird es auch an solchen Wesen nicht fehlen sollen, in denen die Geistigkeit und Leiblichkeit sich einigt und die in Kraft der erstern die Herrschaft über die letztere zu üben berufen sind, wie solches vom Menschen gilt.

Offenbar läßt sich die Einsicht in diese Gliederung des Weltalls ohne den Begriff der himmlischen Leiblichkeit nicht gewinnen. Wenn nämlich Gott eine Leiblichkeit nicht zugeschrieben werden könnte, was der Fall sein müßte, wenn es keine andere als nur eine irdische Leiblichkeit gäbe, so wäre nicht abzusehen, wie Gott es für gut halten konnte, eine Naturwelt in den ganzen Weltorganismus einzufügen. Ein eigentliches Vorbild für dieselbe würde ja unter jener Voraussetzung in der Gottheit nicht zu finden sein, während doch der Meister in seinem Werke jedenfalls irgendwie sich spiegelt. Zudem darf die Naturwelt der heiligen Schrift zufolge keineswegs als ein bloßes Mittel, für die Entwicklung etwa der Geisterwelt, angesehen werden ¹⁾, es ist für dieselbe vielmehr eine Erneuerung und dann eine immerwährende Dauer in Aussicht gestellt ²⁾.

Aber auch die richtige Erkenntniß der Stellung, welche der Mensch im Reich der Dinge einnimmt, ist ohne den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit nicht zu erreichen. Die Bibel giebt deutlich genug zu erkennen, daß die Engel dem Menschen untergeordnet sind, wie sie ihm denn die Gottebenbildlichkeit in so feierlicher Weise zuerkennt, daß man ihr geradezu Zwang anthun müßte ³⁾, wenn man sie gleichwohl die Superiorität der Engel behaupten lassen wollte. Nicht minder ergiebt sich der höhere Rang des Menschen aus den An-

¹⁾ S. die Jahrb. f. d. Theol. Bd. VII, S. 151. 152. Bd. VIII, S. 471. 472.

²⁾ 2 Petr. 3, 13: „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, nach seiner Verheißung, in welcher Gerechtigkeit wohnet.“ Offenb. 21, 1: „Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde ist vergangen und das Meer ist nicht mehr.“

³⁾ Dr. Philippi räumt zwar den Engeln entschieden den Vorzug vor den Menschen ein, gleichwohl giebt er zu, daß die heil. Schrift das Verhältniß beider als ein gerade entgegengesetztes darstellt. „Wenn im Schöpfungsbericht der Genesis“, sagt er Th. II, S. 285 seiner kirchlichen Glaubenslehre, „von der Erschaffung der Engel nicht die Rede ist, so hat dieß wohl darin seinen Grund, weil in demselben der Mensch als das höchste Ziel der Schöpfung und alles Andere ihm untergeordnet und dienstbar dargestellt werden soll und durch den

gaben der Schrift über die Beziehungen, in welchen die Engel zum Menschen stehen ¹⁾, besonders aber aus dem so innig nahen Verhältniß, in welches der Mensch dereinst zu Christo eintreten soll, der doch die Engel so weit überragt ²⁾. Der Grund, warum man auf alle diese Hinweisungen der heiligen Bücher, die man unter anderen Umständen gewiß nicht unberücksichtigt lassen würde, doch nicht achten will, liegt in nichts Anderem, als in der Verkennung des Wesens der himmlischen Leiblichkeit. Die irdische Leiblichkeit, wie hoch gesteigert sie auch immer sein mag, hat stets eine Hemmung, Einschränkung des geistigen Lebens zur Folge. Nun wähnt man aber, daß sich die himmlische Leiblichkeit nur dem Grade nach von der irdischen unterscheide, und so sieht man sich denn freilich im Falle, diejenigen Wesen, welche der Leiblichkeit entbehren, für die höheren, vollkommeneren ansehen zu müssen ³⁾. Diese ganze Vorstellungsweise ist jedoch eine unrichtige; die himmlische Leiblichkeit im wahren Sinn des Wortes hemmt und beschränkt den Geist keineswegs, sie läßt ihn vielmehr ge-

Bericht von der Schöpfung einer höhern Geisterwelt diese Absicht leicht verdeckt und verdunkelt worden wäre.“

1) 1 Petr. 1, 12: (In den von Christo den Menschen erworbenen Gnadenstand) „geklärt es auch die Engel zu schauen.“ Eph. 3, 10. (Es soll) „jetzt und werden den Fürstenthümern und Herrschaften im Himmel an „der Größe die mannigfaltige Weisheit Gottes.“

2) Nach Röm. 12, 4. 5, Eph. 4, 16, 1 Kor. 12, 12 sollen alle Menschen ein großes Ganzes, einen Leib bilden, dessen Haupt Christus ist, mithin auch in und mit Christo an der Ehre und Herrlichkeit Theil haben, welche dem Heiland selbst zukommt. Von Christo aber heißt es ausdrücklich im Brief an die Hebräer 1, 4 ff., er sei so viel besser worden denn die Engel und habe einen gar viel höheren Namen vor ihnen ererbet. „Denn zu welchem Engel“, lesen wir hier ferner, „hat er jemals gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget? Und abermals: Ich werde sein Vater sein, und er wird mein Sohn sein, und abermals, da er einführt den Erstgeborenen in die Welt, spricht er: Und es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten“ u. s. w.

3) So sagt Dr. Philippi Th. II, S. 279 seiner kirchlichen Glaubenslehre: „Wenn wir im Universum von unten nach oben steigen, so sehen wir, wie nirgends ein Sprung in der Entwicklung sich nachweisen läßt, vielmehr leitet jede niedere Stufe allmählich zur höheren über. Es giebt Thiere, die noch halb Pflanzen sind, und solche, die schon dem Menschen ähnlich sehen. Der Mensch selbst ist, gleichsam als Bindeglied zwischen der Materie und dem Geiste, geistig-leiblicher Natur. Es liegt daher die Annahme nahe, daß es auch creatürliche Wesen rein geistiger Art als Mittelglieder zwischen dem Menschen und dem absoluten Geiste geben werde, wie ja auch die Kluft zwischen uns und Gott

rade in der höchsten Fülle des Lebens und der Kraft hervortreten, und so ist denn die Vollkommenheit der Engel keineswegs eine höhere als die des Menschen, sondern es gilt hiervon das gerade Gegentheil.

Die göttliche Weltidee enthält indessen ein noch unendlich Höheres und Größeres als die Vorzeichnung der drei hier aufgeführten Classen von Wesen sowie alles des Guten und Erfreulichen, das sich aus ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander ergeben mag. Es sollen diese Wesensclassen in so inniger Verbindung mit einander stehen, daß jede derselben ihre eigene Vortrefflichkeit den anderen mittheilen kann. Die Engelwelt ist sonach darauf angewiesen, durch ihre Beziehungen zur Naturwelt, und diese wieder, durch die von jener auf sie erfolgenden Einflüsse, einer weitem Verherrlichung theilhaftig zu werden. Beide zumal sollen durch den Menschen, als den Einheitspunkt des Weltalls, zu einer um so höheren Lebensstufe gelangen und wiederum der Mensch in der unermesslichen Fülle, welche sich in jenen Welten um ihn her ausbreitet, die ihm erforderliche Ergänzung finden. Mit dem Allem würde jedoch die Welt noch immer nicht diejenige Vollkommenheit besitzen, welche ihr Gott verleihen will und durch die allein er sich in Wahrheit befriedigt findet. Der Abstand des Geschöpfes vom Schöpfer ist an sich selbst ein unendlicher, und wenn auch alle Vortrefflichkeit der Geschöpfe insgesammt in eins zusammengefaßt würde, so könnte damit die Herrlichkeit des Schöpfers doch nicht erreicht werden. Soll nun jene Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe ausgefüllt und der Welt die eigentliche Vollkommenheit wirklich verliehen werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß sich Gott wesentlich mit ihr vereinigt, persönlich zu ihr herniederläßt und sie ebenhiermit zu sich selbst erhöht ¹⁾. Demzufolge

zu groß erscheint, als daß sie nicht ausgefüllt durch solche Wesen, die höher stehen als wir, zu denken sein sollte.“

¹⁾ So wäre denn die Menschwerdung Gottes in jedem Falle, selbst auch dann wenn der Sündenfall nicht stattgefunden hätte, höchst wünschenswerth, wenn nicht geradezu nothwendig gewesen. Schon Irenäus sagt vom ewigen Wort, daß es Mensch geworden sei, um das Ende mit dem Anfang, d. i. den Menschen mit Gott, zu verknüpfen. Auch Rupert von Deuz lehrte, daß in dem Willen Gottes, sich zu offenbaren, die Incarnation schon mit inbegriffen sei. Nach Honorius von Autun ist der Sohn zunächst nicht wegen der Sünde, sondern wegen der Deification des Menschen — Mensch geworden. Das Nämlche behauptete Alexander von Hales, und auch Albert der Große sowie Thomas von

mußte also Gott selbst als Mensch in die göttliche Weltidee eingehen, ihr sie ganz und gar befassender Mittelpunkt werden; das könnte aber nicht geschehen, wenn es nicht eine über die Schranken der irdischen hinausragende himmlische Lieblichkeit gäbe, in welche er das ganze All der Dinge aufzunehmen und an der er dasselbe Antheil gewinnen zu lassen vermöchte ¹⁾).

Man hält es für sehr wohl denkbar, daß durch die Incarnation nicht bloß die Erlösung von der Sünde, sondern auch die Erhöhung der menschlichen Natur und die Vollendung des ganzen Universums habe bewirkt werden sollen, wollen aber nicht schlechthin darauf bestehen. Geradezu sprechen sich hierfür Richard von St. Victor und Johannes Duns Scotus, dann Johann Wessel und Philipp Melancthon aus. Ebenso sagt Wilhelm Postellus, daß die Geschöpfe, wenn auch der Sündenfall nicht eingetreten wäre, doch voll unbefriedigten Sehns nach bleiben müssen, bis sie des höchsten, edelsten Gutes in der zu Christo Jesu und zu Gott erhöhten menschlichen Natur theilhaftig geworden. Nicht minder erklären sich für die Menschwerdung des Sohnes Gottes, auch abgesehen von der Sünde, Franciscus Georgius, Berthold von Chiemsee, Andreas Osiander. Letzterer hat diese Ueberszeugung in einer eigenen, sehr selten gewordenen Schrift ausgesprochen, deren Titel lautet: *An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine Dei, quid sit? Ex certis et evidentibus S. S. testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio.* Monte regio Prussiae 1550. In etwas späterer Zeit huldigte der nämlichen Ansicht Nicolaus Malebranche; von neueren Denkern pflichten ihr bei Franz Baader, Steffens, Göschel, Nitzsch, Martensen, Liebner, J. P. Lange, K. Ph. Fischer, Fr. Hoffmann, Chalybäus, Ehrenfeuchter, Schöberlein, Nägelsbach, Kling, A. Petersen, Schmid, Ebrard, Dörner u. v. A. Man vergl. die treffliche Ausführung Dörner's in seiner Entwicklungsgeichte der Lehre von der Person Christi Th. II, Berlin 1853—1856, S. 435—442 und S. 1244 bis 1259. Jedenfalls wird allgemein zugestanden, daß der Sohn Gottes, nachdem er einmal Mensch geworden, seine Menschheit niemals wieder ablegen, sondern, auch wenn die Sünde abgethan ist, als Mensch in und mit den Menschen und mit dem ganzen Weltall ewig zusammenleben wird.

¹⁾ „Ich in ihnen“, sagt der Herr im hohenpriesterlichen Gebete, Joh. 17, 23, „und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins und die Welt erkenne, du habest mich gesandt und liebest sie, gleichwie du mich liebest.“ Und bei Paulus, 1 Kor. 3, 23, lesen wir: „Ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes“, und 2 Kor. 6, 16: „Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott spricht: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln und will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein.“ Koloss. 1, 18—20 heißt es geradezu von Christo: „Er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde, welcher ist der Anfang und der Erstgeborene von den Todten, auf daß er in allen Dingen den

So hat sich uns denn gezeigt, daß die materiale Möglichkeit der Welt ihren Grund im Vater findet, daß von ihm der Stoff derselben herrührt, ihre formale Möglichkeit dagegen in der göttlichen Weltidee liegt, deren Träger der Sohn ist. Zur Wirklichkeit aber gelangt die Welt durch die Einigung dieser beiden Möglichkeiten, und diese ist das Werk des heiligen Geistes. Ebenso wird man auch behaupten dürfen, daß die Welt ihr von der Gottheit unterschiedenes Sein zunächst vom Vater hat, der Vater aus der Gottheit sie gleichsam heraussetzt; in Kraft des Sohnes dagegen befindet sie sich wie auf dem Rückweg zu derselben begriffen; durch den heiligen Geist endlich erreicht sie dieses Ziel wirklich. Wie aus Gott und durch Gott, so sind alle Dinge nach Röm. 11, 35 auch in Gott oder vielmehr zu Gott erschaffen. Ein ähnliches Verhältniß ist uns schon in Betreff der göttlichen Leiblichkeit begegnet, indem wir ja deren reale Unterlage gleichfalls im Vater, ihren idealen Grund dagegen im Sohne, ihre Ausgestaltung selbst aber als ein Werk des heiligen Geistes erkannt haben ¹⁾. Hierbei stellte sich uns der Widerstand der ewigen Natur gegen die göttliche Idee als ein so großer dar, daß er gar nicht größer gedacht werden kann ²⁾; doch zeigte sich uns auch der heilige Wille Gottes mächtig genug, daß vor ihm die Natur unter die Idee schlechthin sich beugen, erstere letzterer von vornherein unterworfen sein muß, aus beiden also von Ewigkeit her die leibliche, in der reinsten Klarheit strahlende Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit hervorgeht ³⁾. So gewiß denn nun Gott eine solche schlechthin vollkommene Leiblichkeit aus und durch und in sich selbst erzeugt, so wird er wohl auch den körperlichen Gebilden des Weltalls eine ähnliche Vollkommenheit zu verleihen im Stande sein.

Läßt sich nun aber wohl eine solche durchaus vollkommene Welt in jener Fülle von körperlichen Gebilden erkennen, von denen wir uns

Vorgang habe. Denn es ist das Wohlgefallen also gewesen, daß in ihm alle Fülle wohnen sollte und Alles durch ihn versöhnt würde zu ihm selbst, es sei auf Erden oder im Himmel.“ Ebenso ist Ephes. 1, 10 zu lesen, daß „alle Dinge zusammen unter ein Haupt verfasset werden sollten in Christo, beides, das im Himmel und auf Erden ist, durch ihn selbst.“

¹⁾ S. oben S. 438 ff.

²⁾ S. die Jahrbücher f. d. Theol. Bd. VIII, S. 451. 452.

³⁾ S. ebendas. S. 453. 454.

allenthalben umgeben finden? Wir haben schon früher ¹⁾ gesehen, daß diese Welt der Sichtbarkeit hinsichtlich ihrer ganzen Natur und Beschaffenheit nur allzu sehr mit dem Charakter der Irrationalität behaftet ist. Doch auch in anderer Beziehung begegnen uns in ihr als solcher unlösliche Räthsel. Mit dem Gedanken der Unermesslichkeit Gottes läßt es sich nicht vereinigen, daß sein Werk ein eingeschränktes sei ²⁾, daß also die Naturwelt im Raum irgendwo ihre Grenze finde. Mögen wir uns diese auch noch so weit hinausgerückt denken, immer wird es uns scheinen, daß wir sie noch weiter hinausrücken sollten, und wir werden uns nicht getrauen, hiermit irgendwo geradezu stehen zu bleiben ³⁾. Die nämliche Idee der Allvollkommenheit Gottes gestattet uns aber auf der andern Seite auch nicht, seine Schöpfung als eine am Ende formlose, als in die wüste Unendlichkeit sich verlierend uns vorzustellen, es muß dieselbe an sich selbst vielmehr ein wesentliches, zu einer wirklichen Einheit sich zusammenschließendes Ganzes bilden. Die eine Anforderung aber schließt die andere aus, und so sehen wir uns denn immer von der einen Annahme auf die andere hingewiesen, von der einen aber und von der andern auch gleichmäßig wieder abgestoßen ⁴⁾. Im Bereiche der sich selbst überall ausschließenden irdischen Körperlichkeit bietet sich uns kein Mittel dar, diesem innern Widerstreite zu entgehen, wohl aber liegt dasselbe im Gebiete der himmlischen Leiblichkeit. Möge die Menge der körperlichen Gebilde immerhin eine zahllose sein, — wenn sie nicht neben, sondern in einander bestehen ⁵⁾, so werden sie nimmermehr ein bloßes Aggregat bilden, sondern vielmehr einen wohlgegliederten Organismus.

1) Jahrb. für d. Theol. Bd. VIII, S. 433 ff.

2) Auch die Großartigkeit eines Künstlers pflegt man nicht bloß nach der Vortrefflichkeit, sondern auch nach der Fülle seiner Productionen zu bemessen.

3) Sehr schön hat diesen Gedanken Schiller in dem seiner ersten Periode angehörnden Gedichte „Die Größe der Welt“ veranschaulicht.

4) Wir sehen uns hier auf die Kantischen „Antinomien der reinen Vernunft im ersten Widerstreite der transcendentalen Ideen“ hingeführt. Die These lautet hier: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist auch dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen“, die Antithese dagegen: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenze im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.“

5) S. die Jahrb. f. d. Theol. Bd. VIII, 447. 448.

Ein nicht geringerer Widerstreit als bei Erwägung der Raumverhältnisse der Welt erhebt sich in unseren Gedanken, wenn es sich um die Frage handelt, ob die Welt einen Anfang in der Zeit habe oder ob sie in Ansehung der Zeit unendlich sei. Wenn nämlich die Welt überhaupt einer zeitlichen Entwicklung unterliegen muß, so läßt sich nicht denken, daß Gott irgend eine Zeit habe verfließen lassen, wo er seine Schöpferkraft nicht habe bethätigen wollen, oder daß je eine Zeit eintreten könne, wo er mit deren Bethätigung inne halten werde. Auf der andern Seite ist es aber auch nicht möglich, daß die Welt, wenn ihre Entwicklung in die schlechthin anfangs- und endlose Zeit hineinfällt, in ihrer Totalität jemals zum Abschluß gelangen, irgendwann ihre eigentliche Vollendung erreichen könne ¹⁾. So wird man denn weder der einen noch der andern Annahme in Wahrheit seinen Beifall schenken können; man wird nicht entschieden behaupten wollen, daß die Welt in ihrer Entwicklung eine anfangs- und endlose Reihe von Erscheinungen darstelle, und ebenso wird man dieselbe nicht als zeitlich begränzt denken mögen. Die Wahl zwischen diesen beiden Gegensätzen erscheint aber hier als eine unausweichliche, und so wird man sich bald dem einen, bald dem andern zuwenden, niemals jedoch da oder dort fest verharren können.

Nur dadurch kann man sich diesem innern Widerstreite entziehen, daß man von der zeitlichen Entwicklung, in welcher die Welt allerdings begriffen ist, zunächst absieht und sie vielmehr durchaus in der Fülle und Vollendung sich denkt, in welcher sie aus der Hand des Schöpfers hervorgehen konnte und zu der sie dereinst jedenfalls erhoben werden wird. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott, wenn er es sonst für gut hielt, den ganzen unermesslichen Reichthum der Wesen, der erst im ganzen Verlaufe der Zeit ans Licht tritt, auf einmal ins Dasein zu rufen vermochte. Ebenso wird man es auch nicht als undenkbar anzusehen haben, daß er die Welt in der vollsten Herrlichkeit, in der höchsten Schönheit und reinsten Vollkommenheit wie mit einem Schlage aus dem Nichtsein hervorgehen lassen konnte. Unter diesen Voraussetzungen verliert aber die Frage, ob die Welt

¹⁾ Wenn die Welt, was sich nicht bezweifeln läßt, ein wesentliches, organisches Ganzes bilden soll, so kann nicht ein einziges Glied derselben zur eigentlichen Vollendung gelangen, wenn ebendieser nicht alle zumal theilhaftig werden. Siehe J. Hamburger, „Christenthum und moderne Cultur.“ Erlangen, bei Bläsing, 1863, S. 65 ff.

einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, ihren Halt, indem ja dann von Zeit in Ansehung der Welt gar nicht die Rede sein kann. Wohl hat demzufolge die Welt einen Anfang, nicht aber hat sie ihn in der Zeit, sondern in der Ewigkeit, indem sie von Gott stammt, der als der Allvollkommene auch der Ewige sein muß, und ebenso besteht sie in der Ewigkeit und nicht in der Zeit, weil sie aller Vollkommenheit bereits theilhaftig ist, diese also nicht erst zu gewinnen hat ¹⁾.

Jene Voraussetzungen wie diese Folgerungen haben unstreitig ihre volle Berechtigung; die einen wie die anderen gründen sich auf die Herrlichkeit Gottes, auf seine unbeschränkte Machtvollkommenheit, für welche die Bibel, für welche die uns eingepflanzte Gottesidee das entschiedenste Zeugniß ablegt. Ja, auch an einem geradezu hiefür sprechenden Schriftworte fehlt es nicht. „So er spricht, so geschieht's“, lesen wir Ps. 33, 9, „so er gebeut, so steht's da.“ Viele Theologen jedoch wollen das Alles nicht gelten lassen, indem sie sich auf die Mosaïsche Schöpfungsgeschichte berufen, welcher zufolge ja Gott die Welt nicht auf einmal, sondern erst nach und nach, in sechs Abschnitten, zur Vollendung gebracht habe. Zunächst habe er die Welt, sagen sie, bloß dem Stoffe nach erschaffen oder sie vorerst nur in ihren allgemeinsten Umrissen ins Dasein treten lassen, dann aber sie allmählich im Einzelnen zur Ausgestaltung gebracht und in den besonderen Schöpfungsmomenten, welche demzufolge zu unterscheiden seien, immerhin als den Allmächtigen, als denjenigen sich erwiesen, auf dessen Machtwort Alles, was er begehre, sofort zur Erscheinung kommen müsse. Diese Theologen halten es für genügend, wenn sie nur den Buchstaben der Bibel festhalten, den eigentlichen Sinn aber derselben geben sie in diesem Falle offenbar preis und arbeiten hiermit nur allzu sehr denjenigen Philosophen in die Hände, die zwar dem Materialismus und Naturalismus als solchem nicht huldigen, deren Theismus aber kein lauterer, sondern immer noch durch materialistische oder naturalistische Tendenzen beeinträchtigt ist.

Diese Philosophen räumen zwar ein, daß dem göttlichen Willen schließlich die Herrschaft über die Natur oder den realen Grund der

¹⁾ Nur, was noch mit einem Makel behaftet ist, der in der Vergangenheit versinken, untergehen soll, nur wem noch etwas mangelt, das ihm erst in der Zukunft zukommen mag, wird dem Zeitleben und dessen Wechsel und Wandel verfallen können. Was dagegen der Vollendung sich bereits erfreut, das steht in der — Ewigkeit, und kann nur noch in einer fortwährenden Erneuerung begriffen sein.

Welt zustehe; daß er aber diese Herrschaft unbedingt geltend zu machen vermöge, wollen sie nicht zugeben. Es setzt, sagen sie, die Natur dem göttlichen Willen einen gewissen Widerstand entgegen, der sich erst allmählich brechen läßt, und so gehen denn aus der Hand Gottes vorerst doch nur elementare Massen hervor; aus diesen entwickeln sich dann einzelne Gebilde, zuerst rohere, unvollkommnere, nachmals edlere, höher stehende, solche nämlich, in denen das geistige Leben mehr und mehr zum Vorschein kommt, bis endlich dieses in ganzer Fülle hervorbricht und also die volle Aehnlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer erreicht wird. Von diesem Punkte aus erscheint ihnen eine dereinstige Verklärung aller Welt Dinge zumal und hiermit deren Rückkehr zu ihrem ewigen Ursprung allenfalls denkbar. So lassen sie denn den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit am Ende noch zu seinem Rechte kommen, nur aber freilich erst nach Verlauf einer undenklich langen Reihe von Jahrhunderten oder Jahrtausenden, welche, nach ihrem Dafürhalten, der Proceß der Entwicklung und Vollen dung des Weltalls in Anspruch nimmt ¹⁾).

Das Verhältniß, in welchem hier der göttliche Wille zur Natur gedacht wird, kommt mit dem Gedanken der Allvollkommenheit Gottes offenbar nicht überein. Wohl ist der Natur oder dem realen Grunde der Welt an und für sich ein Anstreben gegen den idealen Grund derselben eigen, von Rechts wegen aber gebührt diesem die Herrschaft über jenen, und wenn sich gleich im Bereiche des irdischen Daseins eine gewisse Abhängigkeit des Geistes vom Leibe nicht verkennen läßt, so haben wir hierin jedenfalls eine Abnormität zu erkennen. An sich selbst stehen die Natur und der heilige Wille der Allmacht durchaus nicht in einem Verhältniß der Coordination, welches erst stufenweise

¹⁾ Als den geistvollsten Vertreter dieser philosophischen Lehre haben wir schon Band VIII, S. 473 dieser Jahrbücher Schelling bezeichnet. Eine ganz ähnliche Denkweise verräth, wie Melchior Meyer in seiner Schrift „Gott und sein Reich“, so auch der Professor der Theologie in Breslau Dr. F. W. Schulz in seiner „Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel.“ Gotha 1865. Dieser letztere Forscher nennt es S. 159 und S. 305 „eine äußerliche Vorstellung, ordinär genug und weder biblisch begründet noch auch philosophisch haltbar, daß das Schaffen eine unbeschränkte Allmachtsthat Gottes sei, die ohne alle Umstände, augenblicklich dasjenige, was sie bezweckt, zu Stande bringe.“ „Die älteren Kirchenlehrer“, sagt er S. 97, „hätten sich zu dem Gedanken, daß Gott zur Schöpfung der Welt Zeit gebraucht, nicht erheben können, ihnen seien sogar die sechs Tage als Schöpfungstage zu lang gewesen.“ Mit welchem Rechte Prof. Schulz das Alles behauptet, wird sich sogleich zeigen.

zu einem Verhältniß der Subordination der erstern unter den letztern sich umgestalte. Dieses Verhältniß der Subordination muß vielmehr von vornherein angenommen werden¹⁾, und so konnte denn Gott allerdings kraft seines Schöpferwortes das Weltall wie mit einem Schlage in aller Fülle der Herrlichkeit aus dem Nichtsein in das Dasein eintreten lassen.

Wenn wir aber von einer so hohen Herrlichkeit reden, in welcher das ganze All der Dinge zur Existenz gelangen konnte, so sehen wir hier freilich von dem Widerstreben der freien Geschöpfe gegen Gottes Willen durchaus ab. An diesem, doch auch nur an diesem allein, konnte die Entfaltung der liebevollen Schöpfermacht des Ewigen ihre Schranke finden, ebendahieran sich gleichsam brechen. Nur diejenigen Geschöpfe, welche die Selbstständigkeit, die ihnen Gott als von ihm verschiedenen und wieder auch ihm selbst ähnlichen Wesen verliehen hat, in Freiheit ihm wieder zum Opfer bringen, die also nicht für sich selbst bestehen, sondern ihr Dasein, das sie dem Schöpfer verdanken, ihm gleichsam wieder zurückstellen, völlig also nur ihm, nur seinem Willen leben wollen, werden jener Herrlichkeit in der That und zwar sofort mit ihrem Eintritt in die Existenz theilhaftig sein und nicht erst nach Abfluß irgend einer Zeit ihrer theilhaftig werden²⁾.

¹⁾ Wenn Prof. Schulz S. 163 seines Buches sagt, Gottes Schöpferthätigkeit habe nicht einen Urstoff hervorbringen dürfen, der macht- und kraftlos, der eigenschafts- und selbstlos, kurz todt gewesen sei und mit dem sich in jedem Augenblicke ebenso gut nichts wie Alles habe anfangen lassen, — so pflichten wir ihm hierin, wie unser Text deutlich genug zu erkennen giebt, der Hauptsache nach allerdings bei. Wenn aber Schulz weiterhin beifügt, daß der Gottheit, indem sie gewaltsam eingreifen und eigenmächtig ihre Ziele verwirklichen wollte, für alle Ewigkeit nichts weiter hätte übrig bleiben können, als von einem einmaligen Acte auszuruhen, so wird man es uns doch nicht verdenken können, wenn wir dieser Schlußfolgerung nicht gleichfalls unsern Beifall schenken. Man darf nämlich der Welt nimmermehr eine solche Selbstständigkeit zugestehen, daß sie, einmal von Gott ins Dasein eingeführt, nun schlechthin auf sich selbst beruhe. Zudem reagirt der reale oder materiale Grund, der Welt an und für sich stets gegen deren idealen oder formalen Grund; und so läßt sich denn gewiß „für die Gottheit ein Feld dauernder, ja ewiger Thätigkeit und nicht minder ein wahrhaft lebendiges Verhältniß derselben zur Welt“ denken, wenn man gleich den von Prof. Schulz ausgesprochenen Ansichten zu huldigen für unstatthaft erachtet.

²⁾ Hier finden wir uns mit Professor Schulz, doch nicht gerade überall das den nämlichen Gründen, in Einklang. „Die Engel“, sagt er S. 192 ff. seines Buches, „waren von Anbeginn in zwei Heerlager geschieden. Schon bei

Der wirklich gute Wille ist eben der gute Wille und bedarf keineswegs der Zeit, um in deren Verlauf der gute Wille erst zu werden, wie solches bei dem noch nicht schlechtthin guten Willen der Fall ist ¹⁾. Einen durchaus guten Willen haben wir aber bei den guten Engeln anzunehmen, und so wird denn diesen bei der durchgängigen Vereinigung, in welcher sie sich von Anbeginn mit Gott befanden, von vornherein auch alle die Vollkommenheit eigen sein müssen, die ihnen ihrer Natur nach nur irgend zukommen kann. Dabei werden sie sich des unaussprechlichen Glückes zu erfreuen haben, als völlig reine, lautere Werkzeuge des Ewigen die von ihm in sie einströmende Segensfülle über die anderen Geschöpfe auszubreiten. Eine solche segensbringende Wirksamkeit üben schon die höheren Engelclassen auf die ihnen untergeordneten niederen aus. Sonst sind als die Gegenstände, auf welche sich ihre Thätigkeit bezieht, zunächst diejenigen Naturgebiete zu betrachten, welche ihnen zur Beherrschung angewiesen sind und die insofern wohl als ihre Wohnorte angesehen werden dürfen ²⁾. Es prägt sich in diesen Naturgebieten real aus, was in den Engeln, als lediglich geistigen Wesen, nur ideal ³⁾ enthalten ist, so daß beide einander zur Ergänzung dienen, die ersteren nämlich durch die letzteren den vollen Glanz ihrer Schönheit gewinnen, diesen aber ebensowohl die klarste Offenbarung der Herrlichkeit des Schöpfers sich darbietet ⁴⁾. Die der Naturwelt zu Grunde liegenden göttlichen Ideen gelangen

den Menschen konnte es keinen Augenblick geben, wo sie sich nicht irgendwie zu Gott verhielten. Der Strom ihres Lebens, nachdem sie geschaffen waren, konnte nicht still stehen, er wollte und mußte sich ergießen. Weil aber der menschliche Geist in die Entwicklung des Leibes versflochten ist, brauchte er eine gewisse Zeit, bis er sich völlig für oder wider Gott entschied. Die Engel dagegen, als reingeistige Wesen, mußten, was sie überhaupt erwählten, sogleich ganz erwählen."

¹⁾ Siehe oben S. 428 ff.

²⁾ In der Art, wie die Menschen, namentlich so, daß sie ihren Stützpunkt in den Naturwelten finden, können freilich die Engel, als lediglich geistige Wesen, eben diese Naturwelten nicht als Wohnort inne haben. S. J. Hamburger, Lehrbuch der christlichen Religion, 2. Auflage, München 1864, S. 68 ff.

³⁾ Die auf die Naturwelten sich beziehenden Ideen, welche die Engel in sich tragen, sind die Werkzeuge, durch welche deren Einwirkung auf dieselben vermittelt wird und auf die S. 448, Anm. am Schlusse, hingewiesen worden.

⁴⁾ Es kann mir nur zur Freude gereichen, daß Prof. Schulz S. 281 seines Buches diese in meiner Uebersetzung und Erläuterung von Detinger's Theologia ex idea vitae, Stuttgart 1852, S. 379 ff., ausgesprochene Ansicht einer näheren Beachtung gewürdigt und sie zu adoptiren für gut gehalten hat.

hier unverfürzt zur Erscheinung; es sind also diese Naturgebiete frei von aller irdischen Trübheit, ebenso unterliegen sie nicht der Beschränkung des irdischen Raumes, noch auch der zerstörenden Macht der Zeit; sie leuchten vielmehr in einem himmlischen Lichte, es waltet in ihnen eine unerschöpfliche Fülle des Lebens und der Kraft, und so sind sie denn in einer ewigen, unaufhörlichen Erneuerung begriffen ¹⁾).

Das gerade Gegentheil mußte aber in derjenigen Region der Naturwelt sich ergeben, deren Bewohner mit frebelhaftem Muthe das Böse ursprünglich aus sich erzeugten, die in unbegreiflicher Verkehrtheit des Willens gegen ihren Schöpfer sich empörten, schlechtthin sich von ihm losrissen. Bei der durchgängigen Zerrüttung, in welche die bösen Engel durch ihren Abfall von Gott ihr eigenes Wesen stürzten, konnte auch das ihnen verliehene Weltgebiet in seiner ursprünglichen Ordnung und Schönheit nicht bewahrt bleiben; ihre eigene Verkehrung zog als natürliche Folge auch die Verwüstung ihres Besitzthums nach sich. Die Kräfte, aus welchen dieses zusammengefügt war, mußten sich nicht bloß von einander scheiden, sondern auch in der äußersten Feindschaft einander gegenüberstellen, so daß sich nimmermehr ein eigentliches Gebilde aus ihnen gestalten konnte, wenn nicht der wilden, verkehrenden und zerstörenden Gewalt jener abtrünnigen Geister eine höhere Macht hemmend entgegenträte. Eine solche Hemmung ist aber, wie weiter unten näher dargelegt werden wird, in der That erfolgt, und es hat Gott kraft seines allmächtigen Willens eine neue Welt, unsere Erde, hervorgehen lassen und an deren Gestaltung auch noch die Schöpfung des Menschen, in welchem das Wesen der Engel- und der Naturwelt sich einigt und der insofern als die eigentliche Krone des Alls der Dinge betrachtet werden muß, angereicht.

Außer diesem unserm Wohnort aber, der Erde, schwebt im Weltraum noch eine zahllose Menge von Himmelskörpern, größtentheils von ganz undenklicher Ausdehnung und in sehr verschiedenartiger Zusammengesellung. Schon unter den zu unserm Sonnensystem gehörenden Sternen überragen nicht wenige unsere Erde in solchem Maße, daß letztere vor ihnen zu einem ganz unbedeutenden Pünktchen herabsinkt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat man indessen dieses unser Sonnensystem selbst wieder nur als Glied eines unermesslich größeren Ganzen anzusehen, das sich unter dem Namen der Milchstraße als ein glänzender Lichtgürtel um den nächtlichen

¹⁾ Siehe Band VIII, dieser Jahrbücher, S. 444—450.

Himmel herumschlingt und, durch tief eindringende Fernrohre betrachtet, als eine Vereinigung von wenigstens achtzehn Millionen der gewaltigsten Fixsterne sich darstellt. Unter diesen hat man eine nicht unbedeutende Zahl sogenannter Doppelsterne entdeckt, die in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß gegenseitiger Abhängigkeit sich befinden und mit einander um einen gemeinsamen Schwerpunkt sich bewegen. Doch scheint die Welt der Sichtbarkeit auch in jenem mächtigen System seinen Abschluß noch nicht zu finden. Durch die stärksten Teleskope hat man im Bereich des Fixsternhimmels und wahrscheinlich, im allerweitesten Abstand von uns befindliche Glanzwesen von so riesiger Größe wahrgenommen, daß ihr Umfang, selbst wenn sie in nächster Nähe bei uns ihren Raum fänden, über die Ausdehnung unseres ganzen Planetensystems weit hinausgehen müßte. Außerdem hat sich im Himmelsraum noch eine große Menge sogenannter Nebelflecken vorgefunden, welche sich, wiederum durch scharfe Fernrohre betrachtet, in ähnlicher Weise wie so viele Partien der Milchstraße in wimmelnde Sternhaufen auflösen, die theils einen mehr oder minder lichten Kernpunkt oder auch zwei solcher Kernpunkte besitzen, theils umgekehrt nach der Mitte zu eine dunkle Leere zeigen und bei alledem in sehr mannigfaltigen Umrissen sich darstellen.

Es läßt sich nicht wohl denken, daß alle diese unzählbaren Sterne, deren Ausdehnung eine so mächtige ist und deren Gestalt wie auch ihre Bewegung so gewaltige, in ihnen wirksame Kräfte voraussetzt, nichts weiter als bloße Glanzwesen seien ¹⁾, daß sich auf ihnen nicht auch organische Gebilde vorfinden. Ja, man wird wohl noch weiter gehen und annehmen müssen, daß dieselben auch in irgend einer Weise von denkenden, zur Freiheit berufenen Wesen bewohnt seien. So lange man noch weniger genaue Kunde von der Beschaffenheit des Sternhimmels hatte und ebendarum von allen Fixsternen ohne Weiteres vor-

¹⁾ Professor Philippi sagt in seiner „kirchlichen Glaubenslehre“, Th. II, S. 327: „Spielend und mit leichter Hand streute der Allmächtige Millionen von Welten aus ohne andern Zweck, als daß das dadurch entstehende Gleichgewicht von anziehenden und abstoßenden Kräften die Erde in ihrer geordneten Bahn erhalte, daß sie Lichter seien an der Veste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht, und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, und seien Lichter an der Veste des Himmels, daß sie scheinen auf Erden (1 Mos. 1, 14 ff.) und das Menschenherz durch ihre Pracht entzücken, zum Himmel emporziehen und zur Anbetung und zum Lobpreis des Schöpfers fortreißen.“ Dagegen erlauben wir uns auf unsere Anmerkung S. 454, A. 2 zu verweisen.

aussetzte, daß sie eben solche Sonnen wie die unsrige und also gleichfalls von Planeten umgeben seien, wie diese, hielt man sich für berechtigt, wenigstens diese letzteren ebenso gut von Menschengeschlechtern bevölkert sich vorzustellen, wie auf unserer Erde ein solches seinen Wohnort hat. Wenn sich aber nachmals zeigte, daß die Verhältnisse der Fixsterne, so weit sie sich eben erforschen lassen, keineswegs überall mit der Eigenthümlichkeit unserer Sonne übereinkommen, so konnte sich nun jene Voraussetzung oder Vermuthung fernerhin nicht mehr als eine so durchaus wohlbegründete empfehlen. Noch weniger wird dieß beim Hinblick auf die heilige Schrift der Fall sein, in welcher nirgends und auch da, wo vom allgemeinen Gericht und von der Einverleibung aller Frommen in den Heiland die Rede ist, eine Hindeutung auf andere, den übrigen Weltkörpern angehörende Menschengeschlechter selbst in der leisesten Weise uns nicht begegnet.

So glaubten denn jetzt mehrere Forscher, die Fixsternwelten vielmehr als die Wohnorte der seligen Engel ansehen zu müssen, und die glänzenden Beschreibungen, welche man von diesen Welten, theilweise auf Grund wirklicher Beobachtungen, entwarf ¹⁾, trugen das Ihrige dazu bei, dieser Ansicht nicht wenige Anhänger zu verschaffen. Man wies hin auf das durchaus helle, reine Licht, in welchem die Fixsterne strahlen, und auf die wunderbare Farbenpracht, in der sie, zumal die Doppelsterne, leuchten; man hob es rühmend hervor, daß sich bei ihnen das Gesetz der Schwere nicht mehr geltend mache, wie sie denn in traulicher, gleichsam brüderlicher Zusammengesellung ihre Bahnen beschreiben; man behauptete, daß in jenen Regionen alle Gegensätze versöhnt, die dunkle Folie der Creatürlichkeit von der Macht eines höhern Lebensodems völlig durchdrungen sei. Wo bloß Licht ohne die feindlich ihm entgegenstehende Finsterniß, wo nur Leben ohne Tod, Harmonie ohne Streit und ohne Zwietracht herrscht, da meinte man freilich eine Heimath für solche Geister zu finden, die von der Sünde nichts wissen und die ebendarum des Wechsels zwischen Licht und

¹⁾ Solche Schilderungen begegnen uns in den Schriften des ehrwürdigen Gotth. F. Schubert, in J. P. Lange's „Land der Herrlichkeit“, in J. F. Kurtz' Buch „Die Astronomie und die Bibel“, in C. Fr. Göschel's „Unterhaltungen zur Schilderung Goethe'scher Denk- und Dichtweise“, Bd. III, in Phil. Friedr. Keerl's Werk: „Der Mensch, das Ebenbild Gottes“. Bd. I, Basel 1861.

Dunkel, zwischen Tag und Nacht nicht bedürfen und auf die weder ein Frost noch irgend eine Hitze fallen solle.

Gar manche Züge in jener Schilderung der Fixsternwelten kommen jedoch mit der Wirklichkeit nicht überein; andere Momente derselben können ihrer Natur nach zu den angenehmen Schlüssen nicht berechtigen, welche man aus ihnen ziehen will; wenn wir endlich die ganze Annahme mit dem Worte der Schrift zusammenhalten, so erweist sie sich entschieden als nicht begründet. Es ist unrichtig, daß den Fixsternen ein unveränderlicher Lichtglanz eigen sei: man hat einen vielfachen Lichtwechsel, ja sogar bei manchen dieser Sterne eine völlige Verdunkelung beobachtet; auch finden sich aller Wahrscheinlichkeit nach mitten unter ihnen dunkle, den Planeten ähnliche Weltkörper vor. Der so schöne Farbenglanz der Fixsterne läßt sich nicht leugnen, wie manches weniger Erfreuliche aber hinter ebendiesem sich verbergen möge, ist bei der undenklichen Ferne, in welcher jene Welten von uns abstehen, wohl nicht zu ermessen. Auch werden die Fixsterne nicht immerdar bestehen; der ausdrücklichen Erklärung der heiligen Bücher zufolge sollen dereinst (s. 2 Petr. 3, 10) „nicht nur die Erde und die Werke, die darin sind, verbrennen, sondern auch die Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente vor Hitze zerschmelzen. Der erste Himmel und die erste Erde wird dahinschwinden (2 Petr. 3, 13; Offenb. 21, 1), und wir haben eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.“ Wären aber jene Welten in der That himmlischer Natur, dann könnten sie einer solchen Auflösung unmöglich unterliegen. In eben diesem Falle würden sie auch nicht in räumlicher Geschiedenheit bestehen; zudem vermöchten wir sie mit unseren irdischen Augen gar nicht wahrzunehmen, wenn sie nicht selbst noch irdischen Wesens wären.

Wenn nun aber die Sternwelten weder anderen Menschengeschlechtern noch auch den seligen Engeln und wohl noch weniger den Geistern der Empörung als Wohnsitze dienen, so fragt sich's nun freilich, was für intelligenten Wesen dieselben als Behausung angewiesen seien. Da wäre denn zu überlegen, ob es wohl etwa solche Engel gebe, die nicht unbedingt, wie die durchaus guten Engel, ihren Willen dem göttlichen Willen ergeben, auf der anderen Seite auch nicht geradezu wider Gott sich erhoben, doch aber mehr oder weniger von ihrem Schöpfer sich abgewendet haben. Die Möglichkeit einer solchen Abkehr von Gott, die mit der eigentlichen Widergöttlichkeit

nicht in eins zusammenfällt ¹⁾, wird man gewiß zugeben müssen, die natürliche Folge aber jener Abkehr müßte ohne Zweifel eine theilweise Zerrüttung ebendieser Engel selbst und zugleich auch eine theilweise Verderbniß derjenigen Weltgebiete sein, welche sie inne haben. Sofern sie von dem Urquell des Lichtes und Lebens zurückweichen, erleidet ihr eigenes Geistesleben nothwendig eine Beeinträchtigung: die göttlichen Ideen, welche sie in sich tragen, erscheinen bei ihnen nicht mehr in ihrem vollen, ungebrochenen Glanze. Ebenso müssen auch die Naturwelten, über welche sie gebieten, die ihnen ursprünglich von Gott verliehene Schönheit mehr oder minder einbüßen, folglich, so sehr sie sich immerhin von unserer Erde unterscheiden mögen, doch jedenfalls ein irdisches Gepräge annehmen.

Die heilige Schrift weist auf Engel solcher Art und auf die nicht durchaus günstigen Wirkungen, welche von ihnen ausgehen, freilich nur an einer einzigen Stelle, an dieser aber so deutlich und bestimmt hin, daß wir dieselbe als einen entschiedenen Beweis für jene Annahme, auf die man sich ohnehin schon hingedrängt sieht, betrachten dürfen. Wenn wir nämlich im Buch Hiob, Cap. 15, Vers 15, lesen: „Siehe, unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel und die

¹⁾ „Der ewig und absolut Seiende“, sagt Baader im XIV. Band der Werke, S. 35 ff., „konnte offenbar wenigstens als sein Gleichniß und Bild nur gleichfalls Ewiges hervorbringen, nicht aber Zeitliches, Versehtes, Zusammengesetztes; der Urstand der Zeit oder des zeitlich-materiellen Universums ist also nicht als eine primitive Production Gottes anzusehen. Nur ein ungeheueres Verbrechen konnte diese materielle Manifestation veranlassen, und wirklich sprechen auch die Sagen und Mythen aller Völker von einem solchen, der Entstehung der materiellen Welt oder dem Anfang der Zeit unmittelbar vorhergegangenen Ereignisse, davon nämlich, daß zwar ein Theil der von Gott in die Ewigkeit und zu ihr geschaffenen Intelligenzen sich zu Gott wendete und so in ihm sich bewährte, ein anderer aber gegen Gott sichkehrte, die eigene Selbstheit absolut geltend machen wollte und hiermit ein Verderben herbeiführte, das sich nicht auf sie selber beschränkte, sondern mehr oder minder allen in ihrem Bereich befindlichen Wesen sich mittheilte. Zunächst wird hiermit freilich nur die Eröffnung des Himmels für diejenigen, welche für Gott sich erklärten, sowie die Eröffnung der Hölle für jene, die sich Ihm geradezu entgegenstellten, begreiflich; wenn sich aber bei Gelegenheit jenes Abfalls auch Solche vorfanden, die weder für Gott noch gegen Gott, sondern nur ohne Gott sein, somit die Diagonale zwischen jenen beiden Richtungen einschlagen wollten, so mußte hier wohl statt jener directen eine indirecte Zurückweisung von Seite Gottes erfolgen“, wie sie in der von Ihm abscheidenden, Ihn theilweise wenigstens verhüllenden materiellen Welt gegeben ist.

Himmel sind nicht rein vor ihm“, so können hier die durchaus guten Engel unmöglich gemeint sein, sondern nur diejenigen Engelschaaren, welche in dem über uns sich wölbenden Sternhimmel ihren Wohnsitz haben. Nur könnte hier freilich der Umstand Befremden erregen, daß bei der ganz undenklichen Ausdehnung des sichtbaren Weltalls auch eine unaussprechlich große Zahl nicht völlig reiner Engel angenommen werden muß. Jedenfalls ist aber das materielle Universum, von welch' weitem Umfang es auch sein mag, doch in gewisse Grenzen eingeschlossen¹⁾, und so ist denn auch die Menge jener Engel, wenngleich eine noch so große, doch keineswegs eine zahllose. Da die Bibel, Offenbar. 5, 11, von vielen tausendmal tausend eigentlich guten Engeln redet, so ist es sehr wohl denkbar, daß ihre Menge von der Zahl dieser letzteren weit überboten wird. Ohne Zweifel werden auch, da wir der Schrift zufolge „einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt,“ zu erwarten haben, die jetzt noch mit Makeln behafteten Engel dereinst zu völliger Reinheit gelangen, aus ihrer dermaligen Erniedrigung also erhoben und mit den durchaus seligen Engeln in volle Gemeinschaft gesetzt werden. Dann wird auch die von ihnen bewohnte Sternwelt der nämlichen Herrlichkeit theilhaftig werden, in welcher die eigentlichen himmlischen Naturgebiete bereits schon strahlen, und nun aus beiden zumal ein großes Ganzes sich ergeben, in welchem die göttliche Schöpferkraft in der vollsten Majestät und in schlechthin unermesslicher Fülle sich offenbart.

Man weiß freilich nicht anzugeben, wie weit die Herrschaft derjenigen Engel über die Natur ausgebreitet gewesen sei, die in unterschiedener Feindschaft gegen ihren Schöpfer sich erhoben, schlechthin sich von ihm losgerissen haben. Doch gehörte sicherlich zu dem ihnen ursprünglich angewiesenen Gebiete unter anderen auch unsere Erde. Die heilige Schrift bezeichnet den Geist der Finsterniß nicht nur als den Verführer der Menschen, sondern sie nennt ihn auch den Fürsten dieser Welt und weist ihm und seinen Schaaren auch jetzt noch die Erde und deren Umgebung als Wohnort²⁾ an. Zudem giebt uns

¹⁾ Hätte die körperliche Welt solche Grenzen nicht, dann könnte von einem Centrum derselben innerhalb ihrer selbst, welches ausfindig zu machen man schon früher, in neuerer Zeit besonders Wädler so angelegentlich bemüht war, unmöglich die Rede sein. Man sähe sich dann im Falle, mit Nicolaus von Cusa (s. dessen „wichtigste Schriften“, übersetzt von Dr. F. A. Scharpff, Freiburg im Breisgau 1862, S. 62) als jenes Centrum Gott selbst anzusehen.

²⁾ Ephes. Cap. 6, Vers 12 heißt es ja: „Wir haben nicht mit Fleisch und

die Geologie den deutlichen Beweis an die Hand, daß die Gestaltung der Erde unter den furchtbarsten Katastrophen ¹⁾ erfolgt ist. Nachdem sie längst zu ruhigerem Bestande gediehen, ist ihr Kern ohne Zweifel noch immer im Glühzustande begriffen und die Abgründe der feuer-speienden Berge lassen uns in eine grauenerregende Tiefe hineinblicken, welche dem unbefangenen Gemüthe von jeher als eine Andeutung der Regionen des ewigen Todes erschien ²⁾. Ebenso hat die Untersuchung der einzelnen Gebirgslager gezeigt, daß jedes derselben zwar überall der Mutterschooß gleichsam für eine ganze Welt lebendiger Wesen wurde, nur allzu bald aber auch wieder zu einem steinernen Grabe sich umbildete, in welches alle diese vielartigen Gebilde versenkt wurden ³⁾. So machte sich denn bei den urweltlichen Er-

Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsterniß dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel.“

1) Goethe hatte einen wahren Abscheu — vor der vulkanistischen Hebungstheorie, in Betreff „des Hebens und Drängens, Aufwälzens und Quetschens, Schleuderns und Schmeißens“, er versuchte „diese vermaledeite Potterkammer der neuen Welterschöpfung“, in der er nur wüßte Unordnung und zufällige Veranlassung sah. Auf der einen Seite war er nicht geneigt, den Geistern des Abfalls einen gewissen Antheil an diesen gewaltsamen Vorgängen einzuräumen, auf der anderen Seite widerstrebte es aber auch seinem gesunden Sinne, in eben diesen Vorgängen eine von Gott geordnete Naturentwicklung zu erkennen.

2) Den Artikel „Todtenschlund“ im „biblischen Wörterbuch“, neu mit Erläuterungen herausgegeben von J. Hamburger, Stuttgart 1849, beginnt Oetinger folgendermaßen: „Es ist eine große Veränderung, wenn man diese Hülle ablegt und in eine andere Welt übergeht. Man kann sich fürchterliche Abbildungen machen aus den feuerspeienden Bergen, davon wir im deutschen Mercur, Band IV, Stück 11, S. 107, lesen: „„Man sieht von dem Berge herab auf Sicilien. Oben ist eine unermessliche Fläche von Schnee und Eis. Mitten in diesen Schneefeldern erhebt sich der Gipfel des Aetna und stößt Ströme von Dampf aus. Man kommt da zu den Ruinen eines alten Gebäudes des Empedokles, dann kommt man an den Fuß des kegelförmigen Bechers. Von diesem Schauplatz kann sich keine menschliche Einbildungskraft ein Bild machen. Die Aussicht ist auf allen Seiten grenzenlos. Man kommt zum hohlen pyramidenförmigen Becher dieses Schlundes; da steigen Wolken von Schwefeldampf auf, die an der Seite des Berges wie ein Strom herabrinnen. Die Höhle hat ungefähr 3½ Meilen im Umfang.““ Man muß bekennen, daß man kein fürchterlicheres Bild von der Hölle haben kann als an diesem Berg.“

3) Wir finden es sehr übel angebracht, wenn Prof. Schultz a. a. O. S. 222 die Empfindungen, welche bei Erwägung dieser Thatfachen in uns hervorgerufen werden, als bloße Sentimentalität bezeichnet und hierbei den Satz geltend machen will: „Sentimentalität reicht nicht an Gottes Wege.“

zeugnissen die Herrschaft des Todes im großartigsten Maßstabe geltend, aber auch die Formation dieser Producte erweist sich vielfach als eine höchst abenteuerliche und es prägt sich in ihnen Mordgier und Blutdurst nicht selten in so schauderhafter Weise aus, daß man in ihnen noch weit weniger, als in so manchen Erzeugnissen der jetzigen Erdenwelt, die Erfüllung der eigentlichen Absichten des Schöpfers zu erkennen vermag ¹⁾).

Die Meinung, daß Gott das Naturchaos nur allmählich zu bändigen im Stande gewesen sei, daß also anfänglich nur ungeheuerliche Gebilde aus demselben hätten hervorgehen können und erst, nachdem sich dessen wilde Kraft gleichsam erschöpft, Edleres und Besseres sich ihm habe entringen lassen, haben wir schon oben als unvereinbar mit

¹⁾ Andreas Wagner hat mit Recht bemerkt, daß man die Grausenhaftigkeit in den urweltlichen Producten in Vergleich zu den jetzt noch uns begegnenden Formationen vielfach übertrieben hat. Doch muß man sich auf der andern Seite auch davor in Acht nehmen, sie nicht etwa unterschätzen zu wollen. So sagt Cuvier in seinen *Recherches sur les ossements fossiles*, tom. V., deuxième partie, p. 475, vom Plesiosaurus, einem der urweltlichen Thiere: „Wenn irgend etwas jene Hydren und andere Ungeheuer rechtfertigen könnte, deren Gestalten die Monumente des Mittelalters so oft wiederholt haben, so wäre es unstreitig dieser Plesiosaurus.“ Von der Fischeidechse aber oder dem Ichthyosaurus bemerkt Ph. Fr. Keerl a. a. O. S. 538 ff.: „Der Hauptcharakter des Kopfes der Ichthyosauren liegt in den mächtigen Augen, die alle Augen der jetzt lebenden Thiere an Größe übertreffen. An dem Kopfe des Ichthyosaurus platyodon mißt der längere Durchmesser der Augenhöhlen 14 Zoll. Die Ausdehnung der Kiefer muß ungeheuer gewesen sein, ihre Länge beträgt in den größeren Arten manchmal über sechs Fuß; der Hals war kurz wie bei den Fischen. Ohne Zweifel stand die Gefräßigkeit dieser Thiere im Verhältniß zu ihren Zerstörungskräften.“ Seine Beschreibung verschiedener Arten von Sauriern schließt dann Keerl folgendermaßen: „Beim Anblick dieser unglaublichen Ueberreste, dieser gigantischen Waffen, dieser colossalen Panzerrüstungen, kann man sich kaum enthalten, an furchtbare Schlachten zwischen diesen Meereschlangen zu denken, welche in denselben Wassern lebten, dieselbe Beute verfolgten und durch ihre Anzahl einander immer nahe kamen. Welch' ein Augenblick, wenn diese Schuppenmassen auf einander trafen, wenn ihre zornigen Bewegungen das Meeresbecken mit Gewalt aufrührten! Dieses bepanzerte Volk der Saurier nahm nicht allein das große Wasser ein, auch der Himmel war ihm zur Ausbreitung seiner Herrschaft angewiesen. Fliegende Schlangen zogen zischend durch die Lüfte und nährten sich von Fischen und Insecten, auf die sie wie die Schwalben herabsürzten. Schwärme solcher fliegender Thiere in der Luft, Schaaren von gleich monströsen Ichthyosauriern und Plesiosauren in der Tiefe des Oceans und riesenhafte Krokodile an den Ufern der ehemaligen Seen und Flüsse bildeten die abenteuerliche Bevölkerung unserer jugendlichen Erde.“

der Allvollkommenheit Gottes nachgewiesen. Nicht im Gebiete der Natur, nur im Bereich des geistigen, intelligenten Lebens kann von einem freien, wohl auch widergöttlichen Spiel der Kräfte, dem von vornherein ein Zwang nicht begegnen solle, die Rede sein. Zudem setzt der Gebrauch oder Mißbrauch der Freiheit die volle Constituirung der freien Wesen schon voraus, ihre Constituirung aber als freie Wesen kann von ihnen selbst unmöglich ausgehen, es fällt diese nicht in den Kreis ihrer eigenen Thätigkeit, sie ist das Werk — des Schöpfers. Gerade so wenig, man möchte fast sagen, noch weniger läßt sich von den nichtfreien, von den bloßen Naturwesen annehmen, daß sie ihre Existenz sich erst zu erringen, daß sie selbst aus der Confusion, in welcher sie Gott ursprünglich hervorgebracht, zu Licht, Ordnung und Schönheit in einem langwierigen Kampfe sich erst emporzuarbeiten hätten.

Wenn daher im zweiten Vers der Bibel berichtet wird, daß die Erde wüßt und leer war und Finsterniß in und auf ihr herrschte, bis sie durch das göttliche Schöpferwort wiederhergestellt werden sollte, so hat man den Grund hiervon keineswegs in der Natur der Dinge zu suchen, der seinen Grund am Ende wieder nur in Gott haben könnte, sondern es kann dieser Zustand nur von freien Geschöpfen, die ursprünglich mit der höchsten Herrlichkeit bekleidet waren, ausgegangen sein, von den Geistern des Abfalls. Nachdem diese Geister ihr eigenes Wesen zerrüttet und verkehrt hatten, so konnte ihr Einfluß auf die ihnen als Besizthum verliehene Naturwelt freilich nur ein verderblicher sein.

In einem Kampfe mit den Geistern der Finsterniß befand sich indessen Gott bei dem Werke der Wiederherstellung der Naturwelt keineswegs. In unendlicher Erhabenheit thront er über denselben, mögen sie sich auch in noch so unbändiger Weise und mit noch so gewaltiger Macht seinen Absichten widersetzen. So gewiß er Leben und Dasein ihnen geschenkt hatte, konnte er dieses ihnen auch sofort wieder entziehen. Ebenso wäre es ihm möglich gewesen, ihres bisherigen Besizthums sie plötzlich wieder zu berauben und sie ebenhiermit lediglich auf sich selbst und auf die Empfindung des Todes, den sie in ihrem Innern tragen, zurückzuwerfen. Doch konnte er sich auch, seiner höchsten Weisheit zufolge, vielmehr dazu bewogen fühlen, ihrer tollen Willkür und ihrem ruchlosen Streben einen gewissen Spielraum zu gewähren. Nicht daß ihnen eine schöpferische Macht eigen wäre und von ihnen selbstständige Erzeugnisse herrühren könn-

ten, welches anzunehmen wohl keinem Besonnenen einfallen wird, wohl aber, daß sie auf die göttlichen Productionen einen verwirrenden und verzerrenden Einfluß auszuüben vermögen ¹⁾. Wer dürfte sich's vermaßen, in die Verhältnisse der Geisterwelt so tief eingedrungen zu sein, daß er dieß für undenkbar zu halten befugt wäre? ²⁾ Was den göttlichen Absichten geradeswegs zuwiderzulaufen scheint, das muß, wie wir doch oft genug erfahren können, überall dazu dienen, eben- dieselben um so entschiedener zu befördern.

Die Einwendungen, welche man gegen die Behauptung vorgebracht hat, daß jene Wüsthheit und Verödung der Erde nur als eine Folge oder Wirkung der Geister des Abfalls anzusehen sei, erweisen sich sonach als völlig unbegründet; auf der anderen Seite aber sprechen für ebendiese Behauptung so durchaus gewichtige, so völlig unwiderlegliche Gründe, daß die Entscheidung hierüber nicht erst vom exegetischen Richter- stuhl abhängig gemacht werden kann ³⁾; auch hier gewährt uns der Begriff der himmlischen Leiblichkeit einen sichern, festen Anhaltspunkt. Ob der Verfasser des biblischen Berichtes, in welchem auf jenen Zu- stand hingewiesen wird, an jene Ursache desselben gedacht habe oder nicht, ob er dieselbe etwa leise habe andeuten wollen oder nicht, darüber mag man streiten, so viel man will; die wirkliche Ursache jenes Zustandes kann gar keine andere gewesen sein, als die hier angegebene. Ebenso wird man auch nicht leugnen dürfen, daß Gott die Erde wohl auf einmal zu ihrer ursprünglichen Hoheit wieder- herzustellen vermocht habe und er sich, wenn er sie doch nur stufen- weise, in einzelnen Momenten, diesem Ziel entgegenführte, nur durch Rücksichten auf die Verhältnisse der geistigen und sittlichen Welt hierzu habe bestimmen lassen.

¹⁾ Hiermit antworten wir auf die Frage des Professors Schulz, S. 215, „ob denn wohl Satan und die Dämonen wirklich etwas hervorzubringen im Stande seien“.

²⁾ Hier die Erwiederung auf die Bemerkung des nämlichen Gelehrten, daß man „die so langsame, so allmähliche, nur so schrittweise sich vollziehende Be- wältigung der Dämonen von Seite Gottes für ganz unerklärlich“ zu halten habe.

³⁾ Ueber diesen exegetischen Streit findet man bei Keerl a. a. O. S. 166 ff. Andeutungen und Hinweisungen in Fülle. Ebenbaselbst wird S. 206 ff. er- sichtlich, wie weit verbreitet von jeher die Ueberzeugung war, daß nur im Abfall der Engel der Grund jenes Zustandes der Erde zu suchen sei, mit dessen Schil- derung die sogenannte Mosaische Schöpfungsgeschichte anhebt.

Uebrigens hat man sich diese einzelnen Schöpfungsmomente nicht so völlig von einander abgetrennt zu denken, daß mit den früheren nicht zugleich die späteren schon begründet worden wären und die Producte der letzteren nicht überall auch eine Rückwirkung auf die der ersteren geübt, mithin eine höhere Vervollkommenung derselben herbeigeführt hätten ¹⁾. So konnte denn die ganze Schöpfung ihre eigentliche Herrlichkeit erst dadurch gewinnen, daß der Mensch ins Dasein gerufen und zu der ihm beschiedenen Gottebenbildlichkeit ausgestaltet wurde. Wenn er sich nun aber diese ihm verliehene hohe Würde nicht bewahrte und darum die Fülle und den Glanz des Paradieses, in welches er versetzt worden war, nicht mehr zu ertragen vermochte, so erwies Gott gerade damit seine vorsorgende Liebe und Weisheit, daß er die übrige Welt solcher Vollkommenheit und Schönheit nicht gleichfalls schon theilhaftig machte, sondern sie in ihrer theilweisen Unvollkommenheit noch fortbestehen lassen wollte.

¹⁾ „Mit der Entstehung der auf einander folgenden Erdschichten“, sagt Dr. August Böhner S. 64 u. 65 seiner Schrift: „Naturforschung und Culturleben“, Hannover 1859, „hält die in denselben auftretende Pflanzen- und Thierwelt gleichen Schritt. Die organischen Geschöpfe entsprechen stets dem Zustand der Erdschichte, auf welcher sie leben sollten; jede frühere Entwicklungsstufe sagt in ihrem Grundtypus die folgende voraus und jede nachfolgende bringt die vorhergehende zur Vollenbung.“ Und bei Keerl finden wir S. 465 das schöne Wort: „Die Pflanzen und Thiere der Urwelt von den ältesten Felsenformationen an sind als concentrische Kreise zu betrachten, die sich dem Urtypus der menschlichen Form immer mehr nähern. Die Gebilde der Tertiärperiode sind der letzte concentrische Kreis, das letzte Glied, an welches sich unmittelbar die der Diluvialperiode anreihen. Zwischen beiden findet ungeachtet aller Verschiedenheit eine enge Verwandtschaft und eine innige Beziehung statt. Es reicht die Fauna und Flora der Pliocänperiode in die des Diluviums hinein. Es ist nun keinem Zweifel unterworfen, daß mit der Tertiärformation die Gebirgsbildung abgeschlossen und vollendet ist. Die Erde war somit zubereitet zu einem Wohnplatz für Geschöpfe, die sich dem Urtypus der menschlichen Form bis zum letzten Gliede genähert haben. Nur noch einen Ring bedurfte es, um die Kette zu schließen.“

(Schluß im nächsten Heft.)

Zur Würdigung Semlers.

Von Prof. Dr. Diestel in Jena.

Zu den bestverläumdeten Männern gehört Johann Salomon Semler. „Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt“, hat auch sein Characterbild lange geschwankt in der Geschichte der Theologie. Heute steht es bei Allen fest, daß er zu den einflußreichsten, wenn auch nicht bedeutendsten, Männern gehört, deren Name nicht der Vergessenheit anheimfallen wird, so lange es eine evangelische Theologie giebt. Sein Beiname „Vater des deutschen Rationalismus“, mag man das Wort mit freudigem Stolze, mit übel verhehltem Ingrimme oder mit klagendem Seufzer aussprechen, ist fast zur characterisirenden Phrase geworden, mit welcher man sich oft jedes schärferen Zusehens überheben zu dürfen meint.

Dies ruhigere Urtheil bezeichnet auch den Beginn eines geschichtlichen objectiven Verständnisses. Denn wie so ganz anders haben seine Zeitgenossen, hat die nächste Generation über ihn geurtheilt! Befasß er eigentlichen Ehrgeiz, wahrlich, so hat er bei Lebzeiten seinen Lohn nicht dahin gehabt. Von der Mehrzahl seiner theologischen Collegen mit Mißtrauen betrachtet, gerieth er vollends in den Verdacht des „Naturalismus“, als er seine freie Untersuchung über den Canon begann. In den siebziger Jahren hatte er sich gegen Angriffe von allen Seiten her zu wehren. Und als nun die neue „Aufklärung“ mit seltner Schnelligkeit die Herrschaft erlangt hatte, fand sich Semler getrieben, gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten das Schwert zu ziehen und es dadurch mit seinen eigenen Parteigenossen gründlich zu verderben. Ein erstauntes Lächeln können wir nicht unterdrücken, wenn wir jenes traurige Prognostikon lesen, das Eichhorn dem großen Bahnbrecher in der biblischen Kritik stellt ¹⁾: er betrachtet ihn wie ein kurze

¹⁾ Die merkwürdigen Worte s. in Allgem. Bibliothek der biblischen Literatur, 1793, V, 3 ff: „Das letzte Duzend Jahre seines Lebens floß in der traurigen Empfindung hin, — sich selbst überlebt zu haben; und wie bei einem längst moralisch-Todten ward die Botschaft seines Todes mit Kälte und Gleichgültigkeit

Zeit leuchtendes Meteor; nur die Mitlebenden würden seiner noch eine Weile gedenken; im Gedächtnisse der Nachwelt jedoch werde sein Name vielleicht nach und nach ganz verbleichen.

Doch die Nachwelt straft dies Urtheil Lügen. Immer klarer erkennt sie die Bedeutung dieses Mannes. Einige dreißig Jahre später tritt dies in dem Bilde hervor, das Tholuck von ihm zeichnet ¹⁾. Die Züge desselben sind im Ganzen ähnlich und doch wie hart, wie unschön! Mit unbarmherziger Sorgfalt erspart uns der Maler kein Wörzchen, keine Runzel, und so wird das Bild mehr Photographem als Portrait. Oder ist die ungünstige Beleuchtung schuld, in welche derselbe — wir wollen zugeben, unwillkürlich — das Original rückte? Vielleicht auch lag es an der Hand, welche im heißen Kampfe der Gegenwart mit der durch Semler begründeten Richtung zu oft das Schwert geführt hatte und deshalb weniger fähig war, jene feineren Pinselstriche zu ziehen, in welchen die treuere Sorgfalt jede Spur von Antipathie verbirgt. Dieser Kampf ist vorüber. Ja, als dieselbe Hand das Bild noch einmal ²⁾ zeichnete, fehlten nicht die sanfteren Tinten. Ungleich mehr tritt die schonende Milde und gerechte Billigkeit, soweit der große Gegensatz der Grundanschauungen dies gestattete, bei dem Erlanger Lutheraner H. Schmid hervor ³⁾. — Wozu wir im Nachstehenden einige Beiträge geben wollen, gehört keineswegs in das Genre der beliebten „Rettungen“, deren apologetische Wärme das Auge des Historikers zu leicht verdunkelt. Indem wir es freilich ganz ausschließlich darauf anlegen, einige Hauptmomente seiner Theologie zu verstehen, mag das Ergebniß insofern dem Gesamturtheil zu Gunsten kommen, als nach jenem bekannten geistvollen Worte Begreifen — Verzeihen ist. —

fast überall vernommen. Und es steht dahin, ob die Nachwelt seinen großen Namen besser ehren wird. . . . Schon jetzt werden seine Schriften nur von Wenigen gelesen —; in Kurzem wird sie Niemand mehr durchblättern als höchstens noch der Literator. . . . Semler ist in sehr naher Gefahr, bei den nächsten Generationen schon vergessen zu sein! Dies ist die hochgepriesene Unsterblichkeit des Namens! Dieses traurige Geschick — von ihm abzuwenden, bin ich am wenigsten im Stande.“

¹⁾ Vermischte Schriften größtentheils apologetischen Inhalts, Hamburg 1839 II, 39—83.

²⁾ In Herzog's Realencykl. XIV, 259 ff. Art.: Semler.

³⁾ In der brauchbaren Compilation: „Die Theologie Semler's“, Nordlingen 1858, — 3. B. S. 225 ff. Für unsere besonderen Zwecke haben wir das Büchlein weniger benutzen können.

Man begreift aber einen theologischen Character erst dann, wenn man nicht nur die Bedeutung seines Wirkens im gesammten Entwicklungsgange der Theologie sowie innerhalb der einzelnen Disciplinen erfaßt, sondern vorzüglich, wenn man die Factoren oder die treibenden Potenzen in ihrem richtigen Verhältnisse zu einander erkennt, aus denen die neuen epochemachenden Anschauungen hervorgegangen sind. Und was man bisher meiner Ansicht nach noch nicht genügend gewürdigt hat, läuft darauf hinaus, daß in Semler's Theologie den rein religiösen Motiven ein viel stärkerer Einfluß gebührt, als man ihnen gewöhnlich zuschreibt. Die Quellen für diese Untersuchungen liegen selbstverständlich in seinen Schriften. Aber wie es nur zu natürlich ist, daß das Verständniß der eigenen Bildung im Umfange ihrer treibenden und mitwirkenden Momente sich auch dem scharfsinnigsten Geiste oft entzieht, so muß seine Selbstbiographie ¹⁾ mit größerer Vorsicht benutzt werden, als gemeinhin geschieht, muß man viel mehr auf die eigenthümlichen Gründe achten, welche in den wissenschaftlichen Arbeiten selbst mit besonderm Nachdrucke hervorgehoben werden.

Man weiß wohl, daß Semler in pietistischen Kreisen seine Erziehung und erste Bildung empfangen hat. Die scharfe Kritik, welche er in seiner Lebensbeschreibung über diese Mißgestalten der Frömmigkeit ausgehen läßt, hat sogar zu dem Verdict Anlaß gegeben, daß alle jene pädagogischen Gnadenrufe unfähig gewesen seien, seine „Bekehrung“ herbeizuführen. Und an dem häufigen Urtheile, welches seine spätere Frömmigkeit, seine Vorliebe für gediegene Kernlieder, seine fromme Familiensitte, seine dringenden Empfehlungen häuslicher Andachtsübungen nur für unbegreifliche Abnormität ansieht, muß doch schon die Thatsache irre machen, daß diese Frömmigkeit im reifen Mannesalter, in völlig selbständiger Stellung Semler's und mitten unter jener eben erwähnten Kritik sich aufs deutlichste kund giebt, sowohl in seinem Leben wie in der Darstellung desselben. Denn so lange bei ihm jene bekannte „doppelte Buchhaltung“ von Kopf und Herz nicht constatirt ist, wird man bei einem Manne, dem seine theologischen Anschauungen in solchem Grade Herzenssache waren, daß er in zwei ganz verschiedenen Perioden seines Wirkens seinen theologischen Ruhm aufs Spiel setzte, vorab eine relativ große innere Einheit und einen engen Zusammenhang zwischen seinen wissenschaftlichen und seinen re-

¹⁾ Dr. J. Sal. Semler's Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt. Erster Theil, Halle 1781. Zweiter Theil, Halle 1782 in 8.

ligiösen Ueberzeugungen annehmen müssen. Wie ganz anders gestaltete sich der Entwicklungsgang seines großen Zeitgenossen Johann David Michaelis! Wie außerordentlich wenig spüren wir hier von religiösen Einflüssen! Er empfängt seine Bildung in den gelehrten Kreisen Halle's, nimmt willig die theologischen Ansichten derselben in sich auf — aber zu Fleisch und Blut werden sie nicht. Wie abgetragene Gewänder legt er sie sehr leise und sehr allmählich bei Seite, sobald sich sein Gesichtskreis in England sowie in der freieren Luft Göttingens erweitert; und mit der für den theologischen Geist jener Uebergangszeit höchst charakteristischen Mischung von breiter stofflicher Gelehrsamkeit und von prüfender Untersuchung bereitet er sich den Weg, bei dem der rein wissenschaftliche Forschungstrieb in aller Reinheit, Schärfe und Einseitigkeit aufs deutlichste als allein treibender Factor uns entgegentritt.

Man vergesse nicht, daß der Geist im elterlichen Hause Semler's anfangs, bei Lebzeiten seiner Mutter, ein schlicht frommer war, ohne jeden fremdartigen Beigeschmack. Erst als der Knabe schon gereifter, seine Beobachtungsgabe geweckter war, suchte der neue Superintendent Rindner in Saalfeld jene Eigenthümlichkeit des späteren krankhaften Pietismus einzubürgern, welche dem heranwachsenden Jünglinge als eine neue Mode und Methode erschien — von um so zweifelhafterem Werthe, als die große Protection, welche der dortige Hof der neuen Richtung angedeihen ließ, eine Menge von offenbaren Heuchlern erzeugte und erzeugen mußte. Die augenscheinliche Krankhaftigkeit, in welcher diese dort neue Methode der Frömmigkeit bei Semler's älterem Bruder auftrat, konnte auf ihn nur abstoßend wirken. Und es ist gewiß ein Zug von ächter Pietät, wenn er den wiederholten Aufforderungen seines Vaters, welcher gleichfalls nach und nach sich mit dieser Richtung befreundet hatte, nachgab und mit solchem Ernste ¹⁾ den Weisungen zu folgen suchte, daß er bald unter die Versiegelten gerechnet wurde. Auch in den ersten Jahren auf der Universität verkehrte er

¹⁾ Vergleiche sein Leben, I, 61: „Da ich nicht heucheln konnte, so suchte ich nun mit allem Ernste die sogenannte Versiegelung und die Gewisheit, daß ich ein Kind Gottes, in welcher besondern Bedeutung, wußte ich freilich nicht, worden sei. Kein Winkel im Hause war übrig, wo ich nicht, um gewis allein und unbemerkt zu sein, oft geknieet, und viele Thränen geweint habe, Gott möge mich dieser großen Gnade würdigen. . . . Ich untersuchte mich aufs alleraufrichtigste, ob ich wirklich noch einer geistlichen Unart anhieng oder einen Bann befiel.“

noch mannigfach in derartigen Kreisen, wie denn auch sein Mentor Krause zu den Pietisten gehörte. Die anhaltende Beschäftigung mit Gerhard's Meditationen und den ascetischen Schriften des Macarius, schon im elterlichen Hause, entsprang jenen Anregungen. Und eben daher datirt seine bis in die späteren Jahre sich fortsetzende Neigung, mystische und theosophische Schriften zu studiren.

In Deutschland durchdrangen sich damals zwei Richtungen der pietistischen Auffassung. Die eine läßt den Hauptnachdruck auf die Entstehung des neuen Menschen fallen, die andere mehr auf seine Fortentwicklung ¹⁾. Jene dringt daher auf stete Erneuerung der Gnadengewißheit in Christo und sucht das Glaubensgefühl zu steigern; diese betont die tägliche Buße und erzeugt in ihrer gesunden Form einen wahrhaft christlichen Wandel, in ihrer krankhaften Gestalt eine irrende Gewissensquälerei und eine stete Selbstpeinigung der Seele, die es weder zu einem klaren sittlichen Zwecke noch zu einem fröhlichen Handeln kommen läßt. Es scheint, daß sich Semler mehr zu der auf Heiligung gerichteten Art des Pietismus geneigt habe, die von den Anhängern der erstern leicht als gesetzliches Wesen gebrandmarkt werden konnte. Daraus erklärt sich denn auch sein späterer strenger Moralismus, der einen Augustin nicht begreift, um Pelagius zu überschätzen. Und wie sich an solche Ausläufer des Pietismus späterhin die Kantische Richtung mit dem kategorischen Imperativ anreihet, lehrt die Geschichte des religiösen und theologischen Geistes in den deutschen Landen.

Die Wahrnehmung, daß sowohl die althergebrachte lutherische Frömmigkeit als auch diese Formen des Pietismus unter der Herrschaft desselben kirchlichen Lehrbegriffs und der ihm entsprechenden Theologie sich bewegen konnten, mußte in dem beobachtenden Geiste Semler's ganz von selbst den Gedanken wecken, daß die eigentliche Religion mit der Theologie keineswegs in einem nothwendigen und sehr engen Zusammenhange stehe. Und um so klarer mußte dies ihm einleuchten, je fühlbarer ihm der Abstand wurde zwischen jener

¹⁾ Daß die zweite Art sich mehr dem reformirten Typus der Frömmigkeit zuneigt, während die erstere mehr den lutherischen festhält, kommt daher, daß bekanntlich der Pietismus schon in seinem Ursprunge von reformirten Vorbildern nicht wenig beeinflusst wurde, wie er umgekehrt in seiner mehr lutherischen Färbung vielfach auf reformirte Kreise in Westdeutschland, Holland und England (Wesley) eingewirkt hat. Je reiner er übrigens auftritt, um so mehr bildet er sich durch seinen eignen Zug zur mehr reformirten Formation fort.

Mischung von gelehrtem Wuste und begrifflichem Schematismus, die man damals unter Theologie verstand, und jenen heftigen Gemüthserregungen, welche die Genesis und die Entwicklung des religiösen Lebens kennzeichneten und begleiteten. Wenn irgendwo, so fand hier eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein specifischer Artunterschied, statt. Und damit haben wir einen der Hauptgesichtspunkte berührt, welche in Semler's Theologie hervortreten, um bald, wenn auch vielfach berichtigt und gemildert, zum wissenschaftlichen Gemeingut erhoben zu werden. — Ein damit verwandter Unterschied ist der zwischen Privatreligion und öffentlichem Bekenntniß. Und hier hat man Semler häufig mißverstanden. Unwahre Heuchelei und Lüge wollte er nimmermehr vertheidigen. Allein zweierlei stand ihm fest. Einmal daß nach seiner und der ganzen Zeit Vorstellung ein von Staats- und Kirchenwegen öffentlich aufgestelltes Bekenntniß gelten müsse, in welchem sich ein gewisses Maaß von Gemeinsamkeit des Glaubens Ausdruck gäbe. Jeder Geistliche müsse verpflichtet werden, sich in den Formen dieses Bekenntnisses lehrend zu bewegen. Je weniger Semler im entferntesten ein kirchlicher Reformator sein wollte, je mehr er von der Allgewalt der „Obrigkeit“ nach rein absolutistischem Zuschnitt auch auf kirchlichem Gebiete sammt der Mehrzahl seiner Zeitgenossen überzeugt war, um so weniger konnte und wollte er an diesen öffentlichen Ordnungen rütteln ¹⁾. Die volle Eigenthümlichkeit der Semler'schen Ansicht wird indeß erst durch das Verständniß der Gegenseite begriffen. Hier wirkten offenbar seine religiösen Erfahrungen die Ueberzeugung, daß die Religion des Einzelnen, gerade je tiefer sie sich seines ganzen Fühlens und Lebens bemächtige, einen durchaus individuellen Typus tragen müsse. Je mehr, wie eben im Pietismus, die gesammte Empfindungsweise des Menschen religiös afficirt wird, um so mehr macht sich seine Individualität geltend und erzeugt also in den ver-

¹⁾ Einen gewissen Antheil an dieser Ansicht mag auch seine vielfache Beschäftigung mit deistischen Schriften haben, welche bei einem so begeisterten Schüler, Freunde, Collegen Baumgarten's nicht Wunder nimmt. Man erinnere sich beispielsweise, mit welcher Bestimmtheit Hobbes die Feststellung eines öffentlichen Bekenntnisses seitens der obersten Staatsbehörde fordert. Man beachte aber wohl, daß es sowohl bei Hobbes wie bei Semler im Grunde die noch nicht ausgetragene Idee des modernen Staates ist, bei der sie gegen allen kirchlichen Fanatismus Schutz suchen. Denn wie jener wesentlich an eine antipuritanische Richtung des Staates denkt, so hat dieser die Staatsleitung Friedrich's des Großen vor Augen. Natürlich ist die Einwirkung eines Thomasiaus und J. H. Wöhmer mit ihren ähnlichen Ansichten am wenigsten ausgeschlossen.

schiedenen Individuen auch eine sehr mannigfache Art religiösen Fühlens und Vorstellens. Mithin ist solche „Privatreligion“ nicht bloß erlaubt, sondern sie ist trotz ihrer Mannigfaltigkeit durchaus unvermeidlich und die Auctorität des öffentlichen Bekenntnisses kann gar nicht so weit gehen wollen, jene Mannigfaltigkeit auszuschließen: sie würde damit sofort die Absicht verrathen, auch jede Lebendigkeit der Religion auszuschließen und zu unterdrücken. Jene Unterscheidung soll mithin nichts Neues einführen, sondern nur ein thatsächliches und schlechthin nothwendiges Verhältniß offen anerkennen. Freilich ist damit jene doctrinäre Auffassung der Religion, die alles Gewicht auf das Bekennen der reinen Lehre und auf die Correctheit kirchlichen Betragens legt, völlig beseitigt: aber war dies nicht die nothwendige Folgerung, welche sich aus der schon durch den Pietismus selbst veranlaßten gründlichen Aenderung der Religionsidee von selbst ergab? Daneben gestehen wir willig zu, daß jene individuelle Bedingtheit der Religion Semler'n in gleich starker Weise, wie aus seinen persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen, aus der reichen Lectüre theosophischer und mystischer Schriften, überhaupt aus den Studien über die Geschichte des religiösen Geistes in der Kirche, wie sporadisch und desultorisch sie auch sein mochten, mit schlagender Gewißheit entgegentrat. Heute ist uns die Kritik dieser Ansicht freilich sehr leicht mit der Frage, wo denn die nothwendige innere Gemeinsamkeit der christlichen „Gemeinde“ bleibe, wenn Jeder seiner Privatreligion folge. Indeß sollte unsere Kritik, welche doch auf der Basis jener durch Semler mit hervorgerufenen Bewegung steht, sich vorerst bescheiden, so lange man auf jene Frage noch keine ganz genügende und die entgegenstehenden Momente der Sache selbst organisch vereinigende Antwort gefunden hat, die eben so allgemein anerkannt wie practisch durchführbar wäre. Und gerade der Umstand, daß Semler die öffentliche Geltung der „Staatsreligion“ nicht antastete, so widersprechend uns dies auch sonst vorkommen mag, zeugt doch dafür, daß er nicht gewillt war, dies gordische Problem durch bloße Beseitigung des einen Factors zu durchhauen, sondern die zwiefache Berechtigung der Vergangenheit wie der Gegenwart, des Gemeingeistes wie der individuellen Ansicht stehen zu lassen, die Grenzbestimmung dieser Rechte der Zukunft anheimgebend.

Die Consequenz trieb aber bald einen Schritt weiter. Mußte das Recht der individuellen Frömmigkeit anerkannt werden, weil jede ächte Religiosität individuell sei, so folgte daraus die Nothwendigkeit, eine Fülle individueller, also verschiedener und mannigfaltiger Ansich-

ten über religiöse Lehren anzuerkennen, mit derselben zwingenden Gewißheit, die eine Frömmigkeit ohne einen entsprechenden Complex von religiösen Vorstellungen nicht zu denken vermag. Die kirchlichen Zustände in Semler's Zeit entsprachen diesem Bilde völlig. Die alte Orthodoxie war im Aussterben begriffen, um jenem milden Supra-naturalismus Raum zu schaffen, der sich willig von pietistischen sowie von philosophischen Elementen durchdringen ließ. Und was die logische Consequenz, was die gegenwärtige Sachlage an die Hand gab, bestätigte der Blick in die ersten Zeiten der christlichen Kirche, auf welche Semler'n die Beschäftigung mit dem von ihm sehr hoch geschätzten Calixt hinleitete. Hat die Kirche damals geblüht ohne alle orthodoxe Uniformität der Lehre — warum sollte sie es nicht noch heute können? Doch sind diese Momente mehr untergeordneter Natur; die Anknüpfung an das Recht der Privatreligion bleibt ihm Hauptmotiv. Darf die Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen, wie sie aus rein religiösen Apperceptionen entspringen, Anerkennung heischen, um wie viel mehr gilt das Gleiche von Ansichten, welche durch geschultes Denken und historische Untersuchung eine gewisse Bürgschaft gegen Verfehrtheit aller Art darbieten! Hier ist der Punkt, wo der intellectuelle Factor einsetzt, hier die Stelle, von der aus Semler sein Leben lang die Freiheit der Prüfung und der geschichtlichen Untersuchung mit Entschiedenheit forderte. Freilich begleitet das logische wie das historische Moment, d. h. jede wissenschaftliche Untersuchung, der Anspruch auf allgemeine Geltung, gleichviel, ob der Autor dies beabsichtigt oder nicht — ein Anspruch, der natürlich vom Rechte der Individualität als solcher wesentlich verschieden ist. Daraus erklärt sich auch jene Aufregung, welche Semler's freie Untersuchungen über den Canon zur Folge hatten. Allein es ist durchaus charakteristisch, daß Semler selbst dies universale Moment ganz außer Acht ließ und die freie Aeußerung abweichender Ansichten lediglich als ein rein individuelles, überwiegend auf religiöser Basis beruhendes Recht in Anspruch nahm. Wie tief sich diese Anschauung der ganzen rationalistischen Richtung eingeprägt hat, vorzüglich in ihren mehr populären Gestaltungen, ist bekannt genug.

Eine mächtige Aufregung entstand unter den deutschen Theologen, als Semler nun jenes Princip der freien Untersuchung auf den alttestamentlichen Canon anwandte (1771). Läßt sich auf diesem wichtigen Punkte unsere These erhärten, so wird die Wahrscheinlichkeit ihrer allgemeinen Anwendbarkeit sich wesentlich steigern. Und wenn

irgendwo, so bietet gerade diese Controverse die deutlichsten Fingerzeige für die Richtigkeit unseres Satzes. Nur müssen wir uns daran erinnern, daß die eigentlichen Gründe, resp. Motive seiner Anschauung sich viel klarer in der ersten Darstellung als in den späteren Rechtfertigungen kundgeben, in denen das Object der Polemik der vertheidigenden Beweisführung den Weg vorzeichnete. Ein Blick in das Verhältniß des Pietismus zur Schrift wird uns den Weg bahnen.

Trotzdem, daß das Dogma *de scriptura sacra* vorläufig ganz unangetastet blieb, gestaltete sich der thatsächliche Schriftgebrauch in den Kreisen des Pietismus völlig anders als auf orthodoxem Boden. Wir wissen sehr wohl, daß jene Meinung, die Orthodoxie habe die Schriftklärung auffallend vernachlässigt, gewisser Restrictionen bedarf, wenn dies gleich für die Masse der Studirenden sowie für die unter dem Orthodoxyismus gepflegte Askese stets ein gutes Theil von geschichtlicher Richtigkeit behalten wird. Die Hauptsache bleibt, daß die Bibel durchaus als gleichartiges Ganzes angesehen wurde und nur als Mittel, um die Hauptstücke der reinen Lehre in Erinnerung zu bringen. Gerade die „porismatischen“ Excurse der orthodoxen Commentare zeigen dies deutlich. Die Weisung des alten Matthias Flacius, den Katechismus als Schlüssel der Schrift zu gebrauchen, so weit überhaupt ein Schriftgebrauch zu erbaulichen Zwecken stattfand, ward nur zu genau befolgt. Erst die pietistischen Kreise waren es, welche das Bibelstudium obenan stellten. Wir erinnern nur an die Vorschrift für die Mitglieder des collegii philobiblici, die ganze Bibel jährlich mindestens einmal im Urtexte durchzulesen; wir erinnern an alle die neu entstehenden Hülfsmittel, die cursorische Lectüre der Schrift eifrig zu fördern und zu erleichtern, damit der gesammte Schriftinhalt in seiner ganzen Fülle und Breite sich dem Studirenden einprägte. Und da gleichzeitig das dogmatische System in den Hintergrund gerückt wurde, so mußte die Bibel einen viel naturwüchsigeren und treueren Eindruck in der Seele zurücklassen. Freilich nur vergleichungsweise; denn auch der Pietismus hielt an jenem Vorurtheil durchgängiger Gleichartigkeit und völliger Inspiration fest, nur mehr zu asketischem Zwecke als zu dogmatischem. Die Schrift war ihm Haupterbauungsbuch; in allen ihren Theilen sollte sie unter dem Schwinkel specifisch christlicher Erbaulichkeit gelesen werden. August Hermann Francke'n ¹⁾ erscheint es fast als unförmig, bei irgend

¹⁾ Vergleiche seine ausführliche *Introductio in psalterium generalis et specialis*, ed. Gotth. H. Francke. Halae Magd. 1734. 4.

einem Psalme die Beziehung auf Christus zu unterlassen; die Anzahl der direct messianischen ist viel größer als die der anderen, indirect oder typisch messianischen. — Allein die Schrift duldet nicht auf die Dauer die Herrschaft von Vorurtheilen, welche ihr genuines Wesen verdecken, sofern jene nicht durch hierarchischen Zwang aufrecht erhalten wird. Je eifriger ihr Gebrauch fortgesetzt wird, um so gewisser werden die Schleier fallen, welche Menschenhand über sie ausbreitet; wahrheits-hungrigen Seelen, unbefangeneren Geistern muß sich ihr eigentliches Bild nach und nach in aller Treue enthüllen. Freilich ward diese Wirkung in den pietistischen Kreisen durch eine grundsätzliche Abneigung gegen alle „Gelehrsamkeit“ stark behindert ¹⁾, aber die Gelehrteren hielten an der Lectüre des Urtextes mit aller Entschiedenheit fest und bereiteten dadurch unbewußt eine ganz neue Zeit vor. Allein auch abgesehen hiervon mußte schon der Gesichtspunkt der christlichen Erbaulichkeit den Blick öffnen für die Unterschiede innerhalb der Bibel. Der täglichen unzweifelhaften Erfahrung gegenüber konnte sich auf die Dauer jene Illusion nicht halten, daß der erbauliche Werth aller einzelnen Bücher der Bibel, vorzüglich des Alten Testaments, durchaus gleichstehe.

Und hier ist der Punkt, wo die Kritik Semler's einsetzt. Solche historische Bücher des Alten Testaments, in denen das eigenthümlich Israelitische am stärksten zu Tage tritt, wie Ruth, Esther, Esra, Nehemia, Chronik, können seiner Ansicht nach, unmöglich denselben Werth in Anspruch nehmen, wie z. B. die Psalmen, Sprüchwörter und andere. Sehr ausführlich spricht er über diesen Punkt und kommt stets auf ihn zurück. So beginnt er S. 8 seiner Hauptschrift ²⁾: „Wenn Leser nicht ganz fremde und ohne eigene Uebung in Erkenntnissen sind, so wird man ihnen schwerlich begreiflich machen, daß unserer und aller Menschen geistlichen Vollkommenheit und wachsenden Ausbesserung viel oder etwas daran gelegen seye, es zu wissen und ernstlich zu bedenken, daß Ruth Aehren gelesen habe und dieses die Gelegenheit zu einer besondern Begebenheit für die Ruth geworden.“ „Mit was für Grund“, fragt er in demselben Zusammenhange, „soll man ein Buch wie Esther den Forschern der menschlichen Ausbesserung und der vollkommeneren, edleren Religion wirklich allemal zum fleißigen

¹⁾ Vergl. die interessanten Belege in Tholud's Geschichte des Nationalismus, Berlin 1865, I, 13 ff.

²⁾ Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, Halle 1771, I, 34.

Gebrauche empfehlen?“ Man könne dies Buch nicht für ein solches halten, „wodurch Gott seine gütige Aufsicht auf den größeren Wachsthum einer lebendigen moralischen Erkenntniß von ihm, und dem besten Verhältniß eines Menschen zu ihm, für alle Menschen habe deutlich zu erkennen geben und geistliche Vollkommenheiten habe befördern wollen“. Der Schreiber habe dies Buch nicht geschrieben durch eine Kraft eigener Erkenntniß der practischen moralischen Wahrheiten und also nicht zur Absicht gehabt, diese würdigen geistlichen Veränderungen in allen Menschen hervorzubringen (ibid. I, 36). Der Character eines göttlichen Buches liege darin, daß man in ihm „allgemeinnütziges und zu aller Zeit wichtiges für die menschliche größere Vollkommenheit“ finde. Was einen solchen Character wirklich trage, habe doch unstreitig einen viel höheren Werth als die Bücher, welche nur „Provinzial- und Familienhistorien“ enthielten (I, 51). Gerade dieser praktische Gesichtspunkt ist es, der seine Begriffe von Eingebung und Inspiration aufs stärkste beeinflusst und ihnen den rechten Kern giebt, — derselbe ist es, der ihm einen Auszug aus der Schrift zum Gebrauche der Christen wiederholt empfehlen läßt, in welchem jenes Locale, Provinzielle, rein Jüdische ausgeschieden wäre. Wohl bleibt die Schrift *principium cognoscendi*, aber nur sofern, wie er in der Vorrede deutlich sagt, die mitgetheilten Wahrheiten *principia praxeos* sind. Selten unterläßt er, wenn er auf die orthodoxe Darstellung eingeht, zu betonen, daß auch sie *dogmata fidei et vitae* in der Schrift finde. — Man könnte einwenden, daß er von der historischen Seite den Ausgang nimmt, von der Darstellung, wie man die Schrift in den ersten Jahrhunderten aufgefaßt habe. Allein dieser Nachweis soll ihm doch nur die Berechtigung zu seiner Ansicht gewähren, nicht ihre Begründung aufzeigen; überdies geht er viel weniger auf die Theorie der Schrift ein, sondern erläutert den Schriftgebrauch — und hier weilt er am längsten und betont am nachdrücklichsten die Thatfache, daß die Christen schon damals in ihrer Privaterbauung frei gewesen seien, ja daß diese wesentlich abgewichen sei von dem öffentlichen Gebrauche der Schriften behufs kirchlicher Vorlesung. War es ein wissenschaftlicher Trieb, warum prüft er nicht vor Allem die objectiven Normen, z. B. die Apostolicität? Warum läßt er die öffentliche Geltung des Schriftganzen ruhig bestehen, sofern dieselbe auf Uebereinkunft beruht oder aus irgend einem „*jure ecclesiastico*“ folgt? — Auch stoße man sich nicht daran, daß jene practischen Zwecke in einer uns fremd gewordenen Weise aus-

gedrückt sind. Gemahnt die „geistliche Vollkommenheit“ direct an die frommen Uebungen der Heiligung, so kehrt der synonyme Ausdruck der „moralischen Ausbesserung“ schon der späteren Zeit, jenem einseitigen, das Religiöse mehr zurückschiebenden Moralismus das Angesicht zu. Semler bildet eben die Mitte. Der unbewusste Trieb des Pietismus nach einer tief ethischen Ausgestaltung des christlich-religiösen Lebens findet diese Aufgabe für jene Zeit zu groß, bewegt sich anfangs in den dogmatischen Ausdrücken des orthodoxen Systems, sucht neue schon in den herrnhutisch gefärbten Kreisen und findet bald, nachdem der Trieb der Zeit nach nüchterner Verständigkeit die phantastischen und sentimentalen Gestaltungen abgestreift, in den Terminis der philosophirenden Moral neue Formen. Indem der spätere Pietismus so entschieden gegen alle „Gelehrsamkeit“ Front macht, kehrt er sich auch von den überlieferten Terminis ab und muß die neuen aus der empirischen Selbstbeobachtung entnehmen, bei der natürlich die Freiheit des individuellen Geistes die Hauptstimme hat — ein Moment, der den rationalisirenden Moralismus schon deutlich genug ankündigt.

Diese stark individuelle Färbung der Semler'schen Kritik, wie sie nicht aus einem zügellosen Meinen entsprang, sondern aus practisch-religiöser Lebenserfahrung, ward von dem Urheber eben dieses Ursprungs wegen mit aller Energie festgehalten und weder der Spott eines Gegners, der einen solchen „Auszug“ aus der Schrift anfertigte, noch die ernstesten Einwendungen der gelehrten Zeitgenossen, die jeden objectiven Maafstab vermiften, konnten ihn von seiner Ueberzeugung abbringen. Leicht freilich kann es bisweilen so scheinen, als ob dies Anheimgeben des individuellen Urtheils, dieses Verzichten auf alle objectiven Instanzen in so wichtigen Fragen, wie es Göttlichkeit und Canonicität der heiligen Schriften ist, nach Semler's Meinung der normale Sachverhalt sei. Allein auf diese Betrachtung läßt er sich nicht ein, er will nur das Thatsächliche, das schlechthin Unvermeidliche darlegen — und dies geht wesentlich dahin: der practische Gebrauch der Schrift zerstöre unnachsichtlich den Wahn, daß die Schriften-sammlung, wie sie in der Bibel vorliegt, ein durchaus gleichartiges Ganzes sei, in allen Theilen von gleich göttlichem Werthe.

In dieser Fassung, deren wissenschaftliche Unvollkommenheiten heute aufzudecken ebenso leicht als unnütz ist, liegt ohne Zweifel der Grund, daß sich jene These, allen herben Befehdungen zum Troste, so schnell zur allgemeinen Ueberzeugung erhob. Mehr noch die Art

ihrer Begründung als sie selbst kam der Neigung des Zeitalters entgegen, welches, der rein objectiven Tradition müde, Inventur aufnehmen und die Bilanz ziehen wollte, um zu sehen, was es denn als wahrhaftes geistiges Eigenthum besitze, — eine Arbeit, an welche die starke Verbreitung des „Naturalismus“ und der Voltaire'schen Skepsis, die im Gefühl jenes Unbehagens frevlen Muthes durchweg reinen Tisch machte, alle ernsteren Geister dringend mahnte. Dies höhere Streben, wie es sich schon in der Wolfischen Philosophie ankündigt, war die Geburtsstätte der neueren biblischen Kritik.

Man muß ja in Betracht ziehen, daß die orthodoxe Anschauung des Alten Testaments Semler'n auf seinem Bildungsgange niemals durch eine kräftige, geistreiche und grundgelehrte Persönlichkeit entgegengebracht wurde. Seine persönlichen Eindrücke gingen durchaus auf eine Mannigfaltigkeit der religiösen und theologischen Auffassung bei gleicher oder ähnlicher Grundlage. Bezeugten ihm nun seine geschichtlichen Forschungen das Gleiche für mehrere Zeiten der christlichen Kirche, so konnte ihm die orthodoxe Ansicht nur als eine Ansicht erscheinen, welche eine geraume, aber im Verhältnisse zur ganzen Entwicklung der Kirche leicht übersehbare Zeit hindurch geherrscht hatte, also nur als eine Meinung unter vielen anderen gleichberechtigten. Sie selbst war offenbar im Dahinsiechen begriffen und zählte keine energischen Vertreter mehr. Denn daß die Hallenser Pietisten sie noch in Bezug auf das Alte Testament festhielten, war eine Anomalie, die mit der Selbsttäuschung zusammenhing, daß das pietistische Princip auf die Dauer neben dem unberührten lutherischen Dogma hingehen könne. Die Annahme einer constanten Tradition des Bibelglaubens erwies sich dem geschichtlichen Forscher bald als unhaltbar, mehr nur als Wunsch denn als Thatsache. Die Orthodoxen rechneten eben nicht den immer innerhalb und außerhalb der Kirche wiederkehrenden Dissensus und meinten ihn austreichen zu können, wenn sie ihn verdamnten. Wie nun Semler, vielfach geleitet von den Anschauungen des Pietisten Gottfried Arnold, die von der Kirche für ketzerisch erklärten Parteien mit günstigem Auge betrachtete, — gerade so schaute er diejenigen Forscher an, welche seitens der orthodoxen Kritik für solche Ketzer erklärt waren, also die R. Simon, Clericus, Grotius, Cappellus. Es war ihm genug, diesen Männern wieder wissenschaftliches Bürgerrecht zu ertheilen; wie sein Apparatus ¹⁾

¹⁾ Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem. Hal. Magd. 1773. 8.

zeigt, eignete er sich die meisten ihrer Resultate an; die selbstständige Fortsetzung ihrer Arbeiten überließ er Anderen. Je brennender aber die Streitfragen waren, um so deutlicher zeugt jene Entfaltung dafür, daß das rein wissenschaftliche Interesse hierbei nur in zweiter Linie in Betracht kam. Er fühlte keine Neigung, jene Meinungen etwa tiefer zu begründen, zu corrigiren oder auszuführen. Natürlich meinen wir nicht, daß er ihnen nur deshalb beigegeben hätte, weil ihre Vertreter zu den Verachteten und Befehlheten gehörten. Vielmehr gab für ihn die Sache selbst den Ausschlag: das Dogma mußte schweigen, sobald die Thatfachen laut redeten. Und diese Thatfachen erschienen ihm als sicher, die Vermuthungen natürlich und ansprechend. Nur daß eine gewisse günstige Vorneigung, daß ich so sage, den Blick unbefangen und den Geist empfänglich machte. Endlich erscheint es sehr charakteristisch, daß er die Fragen über die hebräischen Vocale und Accente, welche früher so vielfach ventilirt wurden, für unwichtig erklärte¹⁾. Selbstverständlich mußten sie da bedeutend zurücktreten, wo man die Canonicität ganzer Bücher anzweifelte.

Wir sahen oben, wie die geschichtliche Begründung jener These vom Canon zwar in zweiter Linie steht, aber doch in hohem Grade beachtenswerth ist. Ueberhaupt ging sein wissenschaftliches Interesse, wie er oft gesteht, recht eigentlich auf eine „Historie der Theologie“ und so ist er zum „Vater der Dogmengeschichte“ geworden. Auch hier sehen wir deutliche Spuren, daß die Anregungen aus den pietistischen Kreisen auf seine Anschauung stark einwirkten. Das traditionelle Schema, Lob der ersten Christen und Märtyrer, scharfe Verdamnung der Ketzer, vorzüglich der alten, Befehdung des Papstthums, war ihm schon durch Arnold sehr verdächtig geworden. „Da ich geraume Zeit“, schreibt er a. a. O. II, 155, „der frommen Partei zugehört hatte, so liebte ich Arnold's Buch, in dem er die Mängel der großen Partei, welche der lutherischen Kirche keinen Tadel anhängen ließ, oft so gewiß aufdeckte, daß ich es mir als ausgemacht vorstellte, unsere Behandlung der Kirchenhistorie habe noch fast alle Nerven aus der römischen Kirche behalten.“ Zuwider ist ihm jene Behandlung, welche „alle ganz begreifliche Zufälligkeit und unvermeidliche Stufen auschloß

¹⁾ Selbstbiographie, II, 124. Gleichwohl hat er auch diese Fragen sehr gründlich besprochen in seiner „Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik“, Halle 1760 ff. II, §. 10, S. 262 ff.

und überall den *typum doctrinae* verlangte, der soeben im 16. Jahrhundert eine Zeit lang Platz hatte, und eben so wenig lange vorher dagewesen sein konnte, als wenig er unveränderlich bleiben mußte. Ich hatte nämlich schon einen Schein von steter Veränderlichkeit und Succession der Kenntnisse der Menschen, auch als Christen, vor Augen; ich kannte schon etwas von der ganz gewissen Ungleichheit und Verschiedenheit der Kirchensprache.“ Auf das Nähere gehen wir hier nicht ein, bemerken aber, daß der Vorwurf, Semler habe nur eine Veränderung der Ansichten wahrgenommen, nicht aber eine Entwicklung, den Maßstab einer Historik anlegt, wie er heute gilt, daß aber zu seiner Zeit die ganze Idee einer historischen Entwicklung im strengsten Sinne des Wortes (deren versuchte Nachweisung indeß auch seitdem, besonders im dogmengeschichtlichen Gebiete, viele Irrthümer hervorgerufen hat) noch gar nicht existirte. Aber die Thatsache selbst ist zu limitiren. Jenes trost- und ziellose Auf- und Niedermogen der Ereignisse und Meinungen, wie es David Hume überall nur erblickt, entspricht Semler's Anschauung nicht. Die „Succession“ wird nicht nur zugegeben, sondern auch Stufen und Perioden¹⁾; daß es bei ihm an der Durchführung dieser Idee mannigfach gebricht²⁾, ist bei dem etwas desultorischen Studiren Semler's nicht zu verwundern. — Blicken wir aber auf seine speciellen Urtheile, so begegnen wir einem „heftigen Unwillen“, den er gegen alle heilig sein wollende Abenteuerer hegt — ein sichtlicher Nachklang an jene Jugenderfahrungen in Saalfeld. Ja, er findet, daß sich eine große Menge von Erscheinungen durch die Annahme erklären lasse, daß es zwei Klassen von Menschen nach ihrer „moralischen Organisation“ gebe: die eine hing an der Allmacht Gottes, sie verdamnte die Regier, sie ist die eigentlich herrschende kirchliche, — die andere „siehet auf das moralische geistliche Reich Gottes in den einzelnen Christen, und da bekennt und beschreibt sie geheime unbekanntere Wirkungen zur eigenen innern Besserung der Christen, daß sie nun innerlich gleichsam ein neues Bewußtsein bekommen von diesem geheimen geistlichen Reiche Gottes, das viel neue, besondere

¹⁾ Selbstbiographie, II, 158: „Sogleich entdeckte ich, — daß die Entwicklung der moralischen Welt, nach Gottes Ordnung, ebenso ihre Perioden und Stufen habe als die Kenntniß und Entdeckung der physischen.“

²⁾ Vergl. Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, 1852, S. 132—145.

Erfahrungen hervorbringt, welche den eifrigen, allzeit fertigen Kirchengliedern ganz unbekannt sind.“ Hier sieht er auch jenen Unterschied von Privat- und klerikalen Christen; er entdeckt die Differenz von *δόγμα*, welches „nöthig ist um der localen Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft willen“, und *ἡθὺς* „für die eigene geistliche Religion, den eigenen Glauben, den neuen christlichen Zustand“ (II, 163). Wenn irgendwo, so zeigt sich hier so recht klar jene Scheidung der correcten Kirchlichkeit und der innern Frömmigkeit, wie sie, in der Jugend geahnt, seine ganze spätere Stellung so eigenthümlich charakterisirt. Seine kirchengeschichtlichen Werke ¹⁾ sind leider so von Stoff überladen und zum Theil so compendiarisch, daß diese Unterscheidung selten durchklingt und sonst nur angedeutet wird.

Eine eigenthümliche und, wenn auch meist übersehene, doch folgenreiche Anwendung jener Unterscheidung machte Semler in der Auffassung der Religion Israels. Auf dem früheren streng orthodoxen Standpunkte konnte von einer solchen kaum die Rede sein. Die Offenbarung Gottes wurde von den Einen, den Gläubigen, angenommen, von den Anderen abgelehnt: die Betheiligung des menschlichen Factors bei der Bildung gesunder religiöser Vorstellungen war so gut wie ausgeschlossen. Das entgegengesetzte Extrem bot der Deismus dar. Nach Tindal, Morgan, Bolingbroke gab es in Israel nur eine rohe Volksmasse, die mehr oder weniger von Priestern sich leiten ließ; die religiösen Vorstellungen erschienen entweder als wild wucherndes Unkraut oder als künstliche Gebilde mit unlauteren practischen Nebenzwecken. Semler ²⁾ aber stellt sich in die Mitte der Extreme auf Grund einer neuen, aus den Urkunden geschöpften Anschauung. Er erkennt an, daß der Monotheismus unter den Israeliten von Alters her religiöses Glaubensfundament gewesen sei. Freilich folgte die öffentliche Religion der Art der Zeit und der Eigenthümlichkeit der örtlichen Umstände; dem roheren Sinn des Volkes mußte (wie der Pentateuch bekanntlich mehrfach dies andeutet) in manchen Stücken nachgegeben werden. Die „innere“ und höhere Religion verlieh aber Gott den mitioribus ingeniis, vor Allem den Aeltesten des Volkes

¹⁾ J. B. *Historiae ecclesiasticae selecta capita*. 3 voll. Hal. 1767—1769. Die anderen Werke siehe bei Baur, S. 144.

²⁾ *Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam*, Halae 1774, p. 92—132.

und dann den Propheten. Ihr Unterschied von der öffentlichen zeige sich besonders in der Werthschätzung der Opfer und Feste. Waren die Anfänge der Religion gleich nur mittelmäßig, so „erwies sich doch Gott nicht träger in der Ausbildung und Vervollkommenung der Gemüther als die Menschen in ihren sinnlichen Bestrebungen.“ Eine Differenz zwischen dem *rudior populus* und den einzelnen Erleuchteten habe auch hier stets stattgefunden. Erblickte jener z. B. im Messias nur einen irdischen Fürsten, einen Befreier vom fremden Joch, so sahen diese in ihm *auctorem beneficiorum moralium*, der nicht nur für die Juden bestimmt sei, sondern dessen Erscheinen allen Völkern der Erde zu Gute kommen werde. — Diese Unterscheidung der höheren prophetischen Anschauung von der niedern rein volksthümlichen erwies sich erst später als das Band und Correctiv widerstrebender Ansichten und als der Schlüssel für die gesunde geschichtliche Auffassung der Religion Israels.

Ueber die großen Verdienste Semler's für Herstellung einer gefunden biblischen Hermeneutik ist man heute fast einig. Er drang mit Entschiedenheit auf die Beachtung der „historischen Umstände“, wie er sagt, und wollte durchaus nur Einen Sinn gelten lassen. Hier scheint auf den ersten Blick das rein wissenschaftliche Urtheil zu dominiren; gleichwohl zeigen sich auch hier sehr deutliche Anknüpfungen an seine individuellen Erfahrungen nach der practischen Seite hin. Die Existenz rein historischer Bücher im Kanon des Alten Testaments will er, wie wir sahen, keineswegs definitiv ausschließen; sie seien nützlich als „Milch“, böten *στοιχεῖα*, eine „Grundlegung zu einigen moralischen Begriffen“. Nur seien sie unfähig zur „Beförderung des eigentlichen Christenthums“; er weist Spanheim's Satz zurück: *ex V. T. scriptura peti debere et probari fidei dogmata a Christianis*; kurz — zum christlichen Glauben gehören sie nicht, und gerade Leser, welche in der geistlichen Erkenntniß fortgeschritten sind und eine höhere Stufe erreicht haben, können aus solchen Büchern schlechterdings keinen Nutzen ziehen. Bei dieser Gelegenheit fügt er hinzu ¹⁾: „Es mag sein, daß hier manche Leser denken, daß ich dergleichen Gedanken wohl aus den vielen mystischen, separatistischen, fanatischen Schriftstellern möge angenommen haben; auch dies selbst mag sein, es ist doch wahr, daß auch diese Parteien viel Leute hatten, die frei und unabhängig ihr Urtheil fällten.“ — Die constante

¹⁾ Selbstbiographie, II, 139.

Forderung, daß man auch die von der herrschenden kirchlichen Partei abweichenden Richtungen aller Zeiten, in erster Linie jene mystischen Leute, in zweiter aber die Befenner der verschiedenen Religionsgemeinschaften, zu berücksichtigen habe, führt ihn auf seine hermeneutischen Hauptfälle, freilich so, daß diese Anlässe sich bald zu einem höheren historischen Ueberblick mit weitem Horizonte gestalten. Die bisherige übliche Auslegung der Bibel bot nämlich zwei Seiten dar. Theils wurde sie so interpretirt, daß jede, noch so eigenthümlich denkende, christliche Religionsgemeinschaft ihren besondern Lehrbegriff in der Bibel fand, und zwar genau in der Ausprägung, wie sie ihn heute annimmt. Theils legten die eigentlich Frommen die Schrift so aus, daß sie überall ihre ascetischen Gesichtspunkte hineintrugen. Beide Richtungen erzeugten demnach eine Mannigfaltigkeit der Auslegung, die, schon wegen ihrer contradictorischen Gestalt, unmöglich die richtige sein konnte. Bei beiden war das Individuelle oder rein Subjective (nach Semler „die Localität“) das Maßgebende — noch unangesehen, daß sich im Laufe der Zeiten eben jene Maßstäbe, weil stets der jeweiligen Gegenwart entnommen, bedeutend ändern mußten. Somit verlangte der logische wie der historische Gesichtspunkt eine gründliche Correctur dieser irrigen hermeneutischen Gewohnheit. — Am meisten richtet sich nun Semler viel weniger gegen den hermeneutischen Dogmatismus als gegen die Erbaulichkeit, gleichviel, ob dieselbe dogmatisch gefärbt erschien oder nicht. So besonders in §. 18 seiner „Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik“ (erstes Stück, 1760). „Weil etwas Erbauliches zu denken und anzubringen jedem Christen — gar leicht fällt, ja auch die Heuchelei hierbei viel mehr ihre Rechnung findet, als wenn sie sich weniger Schein einer guten Gemüthsfassung gäbe: so sind daher gar viele sogenannte Erklärungen und Auslegungen der biblischen Bücher nach und nach entstanden, die alle zur Erbauung helfen können.“ „Man ist nach und nach dahin gefallen, es müsse in der Bibel nichts als unmittelbar Erbauliches, als Geistliches vorkommen und gesucht werden; daher man auch die unschicklichsten Stellen zur Erbaulichkeit gezwungen“ (vgl. a. a. D. S. 146. 148) ¹⁾.

¹⁾ S. 151: „Es würde wider alle Natur der durch Gottes Willen so verschiedenen Menschen sein, wenn man einen und denselben Grad der unmittelbaren Erbaulichkeit stets in der Auslegung beobachten — wollte. Man ginge in einem kleinen Kreis von etlichen erbaulichen locis topicis stets herum und finge immer wieder von vorne an.“ Ähnliche sehr lebhaft ausgeführte Auslassungen finden sich vielfach, z. B. S. 155. 162.

Er fordert statt dessen, daß man sich auf den Originalsinn des Autors richte (147); diese richtige Erkenntniß begreife nothwendig auch allgemeine Wahrheiten, welche erst erkannt und benutzt werden müßten, ehe einige besondere Anwendung und Subsumtion möglich sei. Darum verwirft er auch allen mystischen und typischen Sinn, sofern denselben zu finden „Aufgabe des Hermeneuten“ sein soll. So oft er es betont, daß er die erbauliche Benutzung selbst für völlig gerechtfertigt erkläre, so will er sie doch nur als zweites Stück betrachtet wissen, um ihr dann um so größere Freiheit zu geben. Nur so konnte er die Ausgleichung finden zwischen der deutlichsten Erfahrung, daß die erbauliche Anwendung ohne jene solide Basis den Schriftsinn verflüchtige und zu einem bloßen Reflex der individuellen Frömmigkeit mache, und dem Postulat seines wissenschaftlichen Triebes, in der Bibel wirklich ein sicheres Erkenntnißprincip zu haben. — Dieses letztere führte ihn denn, im Verein mit seinen geschichtlichen Studien, zu der Forderung der „historischen Auslegung“, wie er selbst sagt. Nur dürfen wir uns dabei nicht, wie so oft geschehen, an den Namen halten, sondern an die eigenen Erklärungen Semler's ¹⁾. Er unterscheidet innere historische Umstände und äußere. Zu diesen rechnet er der Sache nach die äußere Geschichte des Textes und der kanonischen Bezeugung, zu jenen dagegen die Umstände der Abfassung, erste Leser u. s. w. In der letzteren Hinsicht wird nämlich ein biblisches Buch als ein Erzeugniß innerhalb einer bestimmten früheren Zeit betrachtet, in der ersteren als eine überlieferte „Sache“, die als solche gewisse Schicksale erfahren habe. Beide Rücksichten müssen nothwendig in Erwägung kommen, wenn die philologische Thätigkeit mit Erfolg geübt werden solle. Daß er damit einen sehr bedeutenden Schritt zur Vervollkommnung der biblischen Hermeneutik gethan habe, stellt heute Niemand in Abrede. Ja, auch zu der weiteren und höheren Anwendung des historischen Princips (zu der der eigentliche Rationalismus aber nicht gelangte) liegen bei ihm zerstreute Reime vor, nach welcher das einzelne Buch des Alten Testaments in seiner Stellung zur Gesamtgeschichte der israelitischen Religion oder der „Heilsgeschichte“ betrachtet wird.

¹⁾ Besonders in der „Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik“, I, 150, und ausführlicher II, 183 ff.

So durchziehen alle Gebiete seiner theologischen Thätigkeit gewisse Anschauungen, deren Verbindung mit pietistischen Erfahrungen sich leicht nachweisen läßt. Nur daß man dies dahin verstehe, daß diese Verbindung sich ebenso oft positiv als negativ gestaltete. Aber wenn er auch nachweislich aus Arnold's Schriften unzweifelhaft jene entschiedene Abneigung gegen allen Dogmatismus einlog, so wäre diese Wirkung schwerlich erfolgt, wenn er nicht längere Zeit in einer Sphäre geathmet hätte, welche den Grundanschauungen jenes eigenthümlichen Geistes sehr geneigt war. Köste sich aber das Einheitsband der dogmatisch-kirchlichen Auffassung, so blieben für ihn nur fromme Individuen übrig, deren Recht und Freiheit er stets vertheidigte. So viel Semler auch der öffentlichen Obrigkeit zugestehet bis zur Vertheidigung des Wöllner'schen Erdictes, — die Idee der großen Gemeinschaft mit ihren eigenthümlichen Bedingungen tritt nicht im entferntesten in dem Grade in seine Betrachtungsweise als belebendes Moment ein, wie das Recht der Individualität. Die öffentliche Religion mag sein, welche sie wolle, — ihr gebührt Anerkennung und Gehorham, sobald sie nur die Privatreligion des Einzelnen unangetastet läßt. Der Schein ist daher falsch, als ob Semler der rechte Anwalt des freien Denkens sei, so sehr dasselbe auch durch ihn befördert wurde. Ihm ist es nur um die fromme Subjectivität zu thun; aber freilich stiehlt sich bei ihm ganz unvermerkt auch die Forderung ein, die Freiheit des frommen Subjects zu respectiren, wenn dasselbe außerdem denkt und forscht; unvermerkt verlangt die Privattheologie das gleiche Recht wie die Privatreligion. Bedarf nicht jede Religion einer gewissen Gruppe von Vorstellungen, selbst wenn man ihr Weisen noch so sehr in der Sphäre des Gefühls festzuhalten strebt? Ist nicht ihre Reinheit wesentlich mitbedingt durch die Wahrheit, resp. Richtigkeit dieser sie unvermeidlich begleitenden Vorstellungen? Und läßt sich ihre Richtigkeit auf anderem Wege sicher controliren oder herstellen als durch die Zucht methodischen Denkens und den Ernst geistlicher Forschung? Das ist der Uebergang von der rein religiösen zur intellectuellen Freiheit; aber die letztere ist nach Semler durchaus nur als Folgerung aus jener zu denken. — Und damit hängt denn der negative Einfluß, den ich oben andeutete, zusammen. Es ist nicht ganz richtig, zu sagen, seine ganze Theologie sei eigentlich aus seinem fast leidenschaftlichen, undisciplinirten Studiren zu begreifen. Wohl aber hat diese Bücherucht ihn dem Pietismus deshalb entfremdet, weil derselbe damals gegen alle und jede Gelehrsamkeit entschieden

Front machte. Und an diese negative Wirkung knüpfte sich dann der Einfluß des wissenschaftlichen Factors nach der logischen und geschichtlichen Seite hin. Ja, wir werden nicht irre gehen, wenn wir die eigenthümliche Unklarheit in Semler's Darstellungen überwiegend aus dieser oft wunderlichen Mischung der Motive und Gesichtspunkte erklären, während uns im Einzelnen weittragende scharfsinnige Bemerkungen überraschen. —

Und dieser Umstand erklärt wohl auch die eigenthümliche Aufnahme, welche Semler's Ideen, vorzugsweise seine Untersuchungen über den Canon, fanden. Wenn wir schließlich auf dieselbe, soweit sie in der gelehrten Kritik sich ausdrückte, einen flüchtigen Blick werfen, so haben wir dabei wohl in Erwägung zu ziehen, daß solche Kritik nur einen kleinen Ausschnitt der öffentlichen Meinung der theologischen Zeitgenossen repräsentirt. Keiner ausgeprägten Richtung thaten sie Genüge, und so dürfen wir uns nicht wundern, fast ausschließlich tadelnden Beurtheilern zu begegnen, durchweg vom antinaturalistischen Standpunkte, da der naturalistische selbst damals noch in keiner Form gelehrte Vertreter zählte.

Darin spüren wir freilich den Odem einer neuen Zeit, daß das Recht zur „freien Untersuchung“ aller dieser Dinge ohne Weiteres zugestanden wird. Allein den Character der Uebergangsperiode verrathen fast sämmtliche Urtheile durch ihre Mannigfaltigkeit und durch ihr Schwanken. Sehen wir zunächst auf diejenigen, welche die alte Lehre quand même in Schutz nehmen. Die, welche einen hohen Ton anschlagen, verrathen einen so gänzlichen Mangel an theologischer Einsicht und Gelehrsamkeit, daß wir fühlen, die alten Zeiten der Buxtorfe, Carpzove, Pfeiffer sind unwiederbringlich dahin: mit solchen Strohhalmen ließ sich das fallende Gebäude des Supranaturalismus nicht stützen! Und wo etwas mehr Einsicht herrscht, da steigert sich dies Gefühl durch die Schwächlichkeit der Gründe. Man repetirt gleichsam aus Pflichtgefühl, was man in den Prolegomenen zur Dogmatik gelernt hat: man plaidirt schüchtern für einen Clienten, dessen Sache man halb unbewußt verloren giebt, und wird leicht auf Zugeständnissen ertappt, welche den Werth der ganzen Beweisführung in Frage stellen. Unter den tüchtigeren Schriften dieser streng conservativen Art ragt Schubert's Abhandlung ¹⁾ hervor, deren Bestreitung

¹⁾ Abhandlung von der heiligen Schrift und deren Canon. Halle 1774.

Semler den vierten Theil seiner Untersuchungen über den Kanon widmete, sowie das Buch von Schmid ¹⁾, das indeß schon den Uebergang zu der folgenden Klasse bildet und von dem der Göttinger Walch meinte, es sei „ein Buch, das in der Materie vom Kanon stets classisch bleiben wird“! Schubert faßt die Offenbarung nur als „außerordentliche Belehrung seitens Gottes“; die Schriftsteller der Bibel seien eben nur Schreiber gewesen; allen Büchern komme die gleiche vollkommene Eingebung zu, indem jeder Unterschied zwischen Offenbarung und Eingebung oder in den Stufen der letzteren verworfen wird. Und dann die Forderung gegenüber der stets exacter werdenden Exegese, man solle diese Sätze aus Stellen erschließen wie Joh. 5, 39; Röm. 3, 2; 2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 1, 20. 21! Ohne Ahnung, wie gefährlich es sei, sich auf argumenta ab utili et a tuto einzulassen, meint er, ohne eine vollkommene gleiche Eingebung könne die Zuverlässigkeit eines Lehrbuchs für die ganze Welt leiden. — Ganz anders Schmid, so sehr er auch in den Ergebnissen und Grundanschauungen mit Schubert übereinstimmt. Er will nur die direct und am meisten angegriffene Seite behandeln — die Geschichte des Kanons. Er richtet sich geradezu gegen Deder und Semler, gegen welchen sein Ton oft sehr scharf wird, namentlich nachdem er in dem zweiten Theil der „Untersuchungen“ etwas übel mitgenommen war ²⁾. Aber er gesteht auch offen ein, daß man nicht ohne Erröthen einsähe, „wie wenig die alten Formeln, an welche man allein gewöhnt sei, gegen solche Widersacher vermögen“. Aber ein wesentlicher Fortschritt lag schon darin, daß er erkannte, man müsse dem Gegner auf das rein historische Gebiet folgen. Und so behandelt er die Frage z. B. nach dem Umfange des alttestamentlichen Kanons bei den alten Hebräern, bei den Hellenisten, bei den späteren Juden, bei Samaritanern, bei Christen eingehend und restringirt manche zu rasche Schlüsse Semler's — ohne indeß für seine positive Ansicht von Kanonbildung irgendwie Beweise vorzubringen, welche eine Ahnung davon verrathen, was man unter wirklich geschichtlichen Argumenten versteht. In dem lebhaften Wechselgespräch mit Semler, das der Verfasser in den Anmerkungen führt, sieht man recht die verschiedenen Standpunkte beider: der Angeklagte ist gleichsam die

¹⁾ Christ. Frid Schmid, *historia antiqua et vindicatio canonis sacri veteris novique testamenti*, libri II. Lips. 1775.

²⁾ Indignirt ruft der alte Wittenberger einmal (S. 85) aus: Quorsum joci isti Halenses?

orthodoxe Idee vom Kanon — die Einen verlangen blündigere Beweise seiner Schuld, um ihn zu verwerfen, die Anderen heischen Beweise seiner Unschuld, um ihm das Recht der Existenz zuzuerkennen. Nur einen Punkt wollen wir hervorheben, der sehr klar zeigt, wie Semler's scheinbar bedenkliche Sätze völlig innerhalb selbstverständlicher Folgerungen liegen, zu denen die orthodoxe Vorstellung, berührt von dem offenen Eingeständniß der thatsächlichen Erfahrung, nothwendig hinführen mußte. Wir meinen den Beweis für die göttliche Auctorität, resp. den göttlichen Ursprung der Schrift, den Schmid (S. 72) *primarium maximeque frugiferum* nennt — das *testimonium spiritus sancti*. Dasselbe besteht in dem wirksamen Sinne der göttlichen Vorzüglichkeit der heiligen Bücher, durch welchen der heilige Geist die fromme Lesung derselben so unterstützt, daß die Macht des göttlichen Wortes in der Umbildung des Gemüthes und Lebens sich wunderbar erweist¹⁾. Wir haben hier noch nicht die Abschwächung der Idee in den bloßen „Erfahrungsbeweis“, der nur eine Prämisse bildet für den Schluß der Göttlichkeit, — wohl aber jene alte Verwirrung, welche zuerst die *efficacia* des göttlichen Wortes nur auf den Inhalt der Schrift in den Theilen, welche zum Heile zu wissen nothwendig sind, richtet, dann aber hinüberspringt auf ein wesentlich verschiedenes Object, nämlich den göttlichen Ursprung nicht nur der christlichen Religion, sondern auch der Schrift als eines Buches und dann weiter aller einzelnen Bücher, wie Schmid dies ausdrücklich (*proleg.* S. 42) mit Entschiedenheit urgirt. Diesen Sprung hat Semler schlagend aufgewiesen, diese Metabase unrettbar zerstört! Wiederholt kommt er darauf zurück, daß er „das Zeugniß des heiligen Geistes“ für den rechten Weg, die Göttlichkeit der Schrift zu erkennen, ansieht. Gerade weil das wirkliche ächte Gotteswort *animum et vitam conformat* und den rechten „usus“ der Schrift kennen lehrt, wird man fähig, „*humana a divinis sejungere*“, also nur diejenigen Schriften und Schriftstellen für inspirirt gelten zu lassen, welche sich durch solche Gotteskraft als göttlich erweisen. Eben diese Erfahrung zwingt, jenem orthodoxen Beweise die Tragweite auf den ganzen kirchlich überlieferten Umfang des Kanons wie auf die gegenwärtige Textgestalt durchaus

¹⁾ Oder *ibid.* *proleg.* §. 39: *Est — spiritus S. schola, qua fit, ut — ducaris ad justam (?) librorum sacrorum intelligentiam talemque animi conformationem, quae divina ab humanis sapienter sejungere illaque in scripto Dei verbo agnoscere, venerari et in usum suum transferre valeat.*

abzusprechen, — Thesen, deren Wahrheit heute ziemlich allgemein anerkannt ist ¹⁾ —. Aber an eben diese Consequenzen heftete sich auch der Widerspruch. Ueberall begegnen wir der Einwendung, daß durch solche Maaßstäbe das Urtheil über den Kanon, resp. über die Göttlichkeit der biblischen Bücher überaus subjectiv werden müsse ²⁾. Wenn aber dies, wie kann die Schrift in objectivem Sinne principium cognoscendi bleiben? So fragt J. D. Michaelis. Die Wirkungen, welche nach dem Ausspruche der alten Orthodoxie und des Supranaturalismus der heilige Geist durch das Schriftwort selbst auf jeden Leser üben sollte, blieben notorisch aus, d. h. er überzeugte nicht in Dingen, die ihrer ganzen Natur nach Objecte der rein wissenschaftlichen, also natürlichen Erkenntniß sein mußten. Und damit fiel auch überhaupt das Zutrauen zu dem Hauptbeweise für die Göttlichkeit der Schrift oder zum „Zeugnisse des heiligen Geistes“ ³⁾.

Gerade dieses Dringen und Suchen nach objectiven Gesichtspunkten, obwohl es sich Semler'n entgegenzustellen scheint, deutet also auf eine neue Wendung in der Kanonfrage, die indeß damals noch nicht zur Reife kam. Mehrere hervorragende Gelehrte jener Zeit, wie Ernesti, Walch, Michaelis, räumen sehr Vieles ein, was Semler ausspricht ⁴⁾, — und tadeln es, daß Semler diese Gedanken für neue oder vielmehr für völlig verkannte ausbebe. Walch erinnert, daß der Unterschied zwischen Offenbarung und Eingebung nicht mehr zweifelhaft sein könne, — doch nur, um sich von Semler nachweisen zu lassen,

¹⁾ Vergl. Klüber, die Lehre vom testim. Sp. S. und ihre dogmatische Bedeutung — in diesen Jahrbüchern, II, 46 ff.

²⁾ Vergl. besonders die Jenensische Recension in den „Zeitungen von gelehrten Sachen“, 1772, 3. Stück.

³⁾ Die wiederholten Aeußerungen von J. D. Michaelis, daß er ein solches Zeugniß niemals in sich gespürt habe, sind, wenn wir auf ihren Zusammenhang blicken, größtentheils aus jener orthodoxen Vertauschung des Inhaltes, der bezeugt werden sollte, zu begreifen und verdienen daher nicht den Spott, der ihnen im Uebermaaß zu Theil geworden ist.

⁴⁾ Ein interessanter Beleg, wie selbst in Tübingen Semler's Ansichten Beifall fanden, liegt mir in einer „dissert. de ratione historiae canonis scribendae“ vor, von einem Mag. F. Drück (Tubingae 1778. 4.), die unter dem Präsidium von Joh. Fr. Cotta vertheidigt wurde. Auch Michaelis und Stroth werden vielfach citirt mit Ansichten, denen der Verfasser im Texte nicht widerspricht. Die Billigung ist schlichtern — nur die Ueberfülle der defensiven Argumente soll beschnitten werden —, aber umfangreich und deutlich genug.

daß derselbe von der herrschenden Ansicht stets zurückgewiesen und daß Calixt wegen dieser Ansicht stets verletzert worden sei. In ähnlicher Weise rügt es Michaelis, der Hallenser College spreche so, als ob er es in der Gegenwart nur mit demselben Schläge von Theologen zu thun habe, wie sie das 17. Jahrhundert hervorgebracht habe. Hinsichtlich der oben genannten historischen Bücher, Ruth, Esther u. s. w., theilt er, wenn auch schüchtern, die Einwendungen Semler's, weist aber auf die Wichtigkeit hin, die z. B. die Chronik mit ihren Genealogien für die „alte Geschichtsfunde“ habe. Sowohl er als Ernesti fordern, daß man hinsichtlich des A. T. auf das Verhältniß Rücksicht nehmen solle, in dem die Juden zu Gott gestanden hätten, — dieselben, welche er gar zu rücksichtslos bei Seite schiebt. Hat nicht Gott im eigentlichen Verstande das Volk als König geleitet? Und können darum nicht auch „bürgerliche Polizeiordnungen“ von Gott herkommen, so gewiß dieselben uns heute nicht mehr Erbauung zu gewähren im Stande seien? Ganz besonders hob Pitiscus ¹⁾ diesen theokratischen Gesichtspunkt hervor und suchte mit mehr historischem Geiste als viele andere Apologeten eine Art Kanon von Anfang der Geschichte an nachzuweisen. Dieser Maasstab barg aber zwei Momente in sich, den der natürlichen, nationalen Geschichte und den der Heilswirkung oder der göttlichen Erziehung. Das letztere Moment findet damals schon schüchterne Vertreter ²⁾, das erstere dagegen entsprach mehr der Strömung der Zeit und trug viel dazu bei, das A. T. durchaus nur als ein Buch für „die Juden“ zu betrachten. Dann war es fast gleichgültig, ob man es für göttlich ansah; denn die orthodoxe Behauptung dieses Satzes enthielt stets die Pointe, daß die Göttlichkeit auch den wirklichen ewigen Heilsinhalt constatierte. Für die kirchliche Praxis mußte das A. T. demgemäß fast bedeutungslos werden. Darum kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn Semler's stark subjective Beurtheilung des A. T. tiefer wirkte, sich aber nur zu sehr von ihrem religiösen Grunde ablöste. Die Reaction gegen die starre Objectivität der orthodoxen Ueberlieferung war zu mächtig, als daß in den nächsten Jahrzehnten für die wissenschaftliche Verwerthung mancher im Streite mit Semler auftauchenden glücklichen Ideen sich

¹⁾ Abh. über den Kanon des A. T. Hamburg 1776, f. bei Walch, neueste Religionsgeschichte, Lemgo 1779, VII, 339—343.

²⁾ Z. B. in Bengel und seiner Schule. Vergleiche v. d. Goltz, die theol. Bedeutung Bengel's und seiner Schule — in diesen Jahrb. 1861, VI, bes. S. 467.

Raum und Gelegenheit geboten hätte. Jener subjectivistische Zug, intellectuell geformt, verband sich mit jenem objectiven Gesichtspunkte, daß das A. T. für die Juden „von sehr großem Nutzen“ sei, wie Michaelis sagte —, man fügte hinzu: nur für Juden. Nun entstand fast ein Wettstreit, die Erzählungen des A. T. ausschließlich unter den profanen Gesichtspunkt zu stellen, in eben dem Maße, in welchem man früher Alles und Jedes für sacrosanct und heilig ansah und es demgemäß auch erbaulich zu verklären suchte. Während die freiere wissenschaftliche Richtung, und so auch Semler, aus dem Gegensatz zum Deismus sich entfaltete, vollends zum französischen Naturalismus, verschmähte man jetzt nicht, weder aus Morgan, Chubb, Tindal, noch selbst aus Hume, Bayle, Voltaire Manches zu entlehnen. Damit gelangen wir aber schon an das Ende des Jahrhunderts und auf den Höhepunkt der rationalistischen Strömung. —

Schon aus diesen Andeutungen können wir abnehmen, was von der oft gehörten Beschuldigung zu halten sei, Semler habe „dem positiven Christenthum unendlich viel Abbruch“ gethan. Das klingt gerade so, als ob er eine überwiegend practische Thätigkeit, nicht aber eine ausschließlich gelehrte, geübt hätte. Und wodurch denn? fragen wir. Durch sein Beispiel? Wir haben gesehen, wie selbst orthodoxe Lutherner die Aechtheit seiner Frömmigkeit bezeugen; man weiß ja, daß er die Studirenden zu frommer Sitte in einer Weise aufforderte, die ihm heute den Namen eines rechten Pietisten eintragen würde. Oder hat er, wenn auch unter gelehrtem Beiwerk, den Naturalismus gepredigt? Ein Blick in die Vorreden zu seinen bedeutendsten Werken zeigt, wie entschieden er demselben entgegentrat, wie eifrig er seine damals kühnen Thesen aus den ersten Jahrhunderten zu belegen, ja selbst an Lehren des 17. Jahrhunderts anzuknüpfen sucht. Oder schob er an die Stelle der evangelischen Wahrheit einen leichten Moralismus? Es hieße sich einer großen Unachtsamkeit schuldig machen, wollte man jene Ausdrücke von „moralischer Ausbesserung“ in einem Sinne deuten, welcher „das Moralische“ dem Religiösen gegenüberstellt. Wie außerordentlich viel wahrhaft Religiöses und Evangelisches in seiner Forderung enthalten sei, zeigt fast jede Seite seiner Autobiographie. Oder hat er die orthodoxe Ueberlieferung mit radikalem Uebermuth bei Seite geworfen? Wir sahen aber, wie die damaligen „Säulen“ des freilich „durch und durch wurmfräßigen“ Supernaturalismus ¹⁾, die Michaelis, Ernesti, Walch, den eigentlichen Haupt-

¹⁾ Tholuck (verm. Schriften, II, 91) nennt J. D. Michaelis „diese durch und

sätzen mehr oder minder ausdrücklich beistimmten. Jene Ueberlieferung war bereits an allen Ecken und Enden gebrochen, als Semler auftrat und eifrig bestrebt war, die Fundamente zu einem solideren Neubau zu legen. Aber hat er nicht seinem individualistischen Subjectivismus das Wort geredet, ja Thür und Thor geöffnet? Nimmermehr. Denn daß er nachwies, wie von jeher die religiöse Auffassung aller Lehren, soweit sie lebendig war, einen individuellen Zug gehabt habe und daß mithin innerhalb der großen kirchlichen Gemeinschaft für ein gewisses Maas von religiösem Individualismus Raum gewährt und Recht geschafft werden müsse, ist doch von jener Anlage himmelweit verschieden. Der Subjectivismus will schlechterdings keine objectiven Schranken, die die Gemeinschaft als solche setzt, anerkennen. Und Semler verwirkt fast seinen sauer erworbenen Ruhm bei der Mehrzahl der Zeitgenossen, indem er diese objectiven Schranken — sei es in der Obrigkeit, sei es im statutarischen Bekenntniß — als vollgültig und berechtigt anerkennt! Daß er diese unendlich schwierige Frage nicht im entferntesten gelöst hat, wer wollte es ihm verdenken? Arbeiten nicht noch heute Kirche und Theologie an ihrer Lösung? Und zeigen nicht eben die neuesten Bewegungen auf kirchlichem Gebiete, wie unendlich viel hier noch zu leisten übrig ist? Danken sollte man ihm, daß er die Frage als eine solche hingestellt hat, die innerhalb der evangelischen Kirche zum Austrag kommen muß, ohne sie in eine verknöcherte Hochkirche und in eine bunte Menge von Dissenters zu zersprengen. — Aber es war vielleicht seine Theologie im engeren Sinne, welche „dem positiven Christenthume so viel Abbruch gethan hat“? Da ist es nun merkwürdig, wie man doch gleichzeitig zugestehet, daß in einer Reihe von bedeutenden Fragen Semler's Sätze nach und nach allgemeine Anerkennung gefunden haben und heutzutage fast den Rang von wissenschaftlichen Axiomen besitzen. Denn um nur an Eins zu erinnern, selbst die Vertiefung der grammatisch-historischen Auslegung, wie sie die heutige Hermeneutik fordert, liegt keimartig in vielen Sätzen Semler's und bildet nur eine directe Weiterbildung seiner Idee, die sich aus der Ausführung seiner hermeneutischen Forderungen naturgemäß entwickeln mußte.

Mag man daher zugeben, daß Semler „Vater des deutschen Rationalismus“ heiße, — wenn nur der eigentlichen Mutter desselben,

durch wurmfressige hölzerne Säule, auf welche sich damals der Supranaturalismus stützen mußte“. Eine Umsetzung jenes Beiwortes scheint uns passender.

der ganzen damaligen Zeitbildung, der weit überwiegende Antheil an der concret geschichtlichen Formation dieser religiösen und kirchlichen Gesammterrscheinung zugewiesen wird. Fern sei es von uns, — so bemerken wir hier ausdrücklich — so manche Schattenseiten in seinem Character wie in seinen Schriften, so manche Irrthümer in seinen Forschungen und Ideen wegzuleugnen, wie sie oft genug dargelegt sind. Aber das hohe Verdienst wird man ihm unverkümmert lassen, daß er den Zweifel an der orthodoxen Ueberlieferung aus den Bahnen einer nihilistischen und glaubenlosen Verneinung in das Geleise ernster, tiefgegründeter, ächt wissenschaftlicher Forschungsarbeit hinüberlenkte, der die ethisch-religiöse Basis nicht fehlte und die über dem Ringen nach Freiheit der rechten Treue nicht vergaß. So ward er einer der Väter der neueren Theologie, die in höherem Sinne evangelisch und protestantisch heißen darf als die frühere.

Die Axiome der systematischen Theologie.

Von C. F. Jäger, Dekan in Brakenheim (Württemberg).

Jede Wissenschaft muß von Axiomen ausgehen, und wären dieselben auch nur methodologischer und phänomenologischer Art; denn ohne solche eigenthümliche Axiome fehlte die Berechtigung zu Abgrenzung des Gebiets und jegliche Handhabe, an welcher eine Wissenschaft ihren besondern Gegenstand, als eine objective Realität, muß fassen können. Soll also die Theologie eine Wissenschaft sein und bleiben, so muß auch sie Axiome aufweisen können. Welches sind nun die axiomatisch gültigen Grundsätze der Theologie?

1. Ehe diese Frage beantwortet werden kann, muß überhaupt zum Bewußtsein gekommen sein, was auf die Dignität eines Axioms Anspruch machen kann. Wäre diese allgemeine Vorfrage auch nur einigermaßen gründlicher von unseren philosophischen Logikern erörtert, so könnten wir sie übergehen. Allein vergeblich sucht man in alter und neuer Logik nach einer erschöpfenden Erörterung des Begriffs eines Axioms. So muß denn die theologische Logik, ehe sie an ihre spezifische Arbeit gehen kann, hier noch zuvor eine Lücke in der allgemeinen Logik ausfüllen und, ehe sie angeben kann, was ein theologisches Axiom ist, die Frage beantworten, was ein Axiom überhaupt ist. — Jedes Axiom ist ein synthetisches Urtheil. Analytische Urtheile können nie als Axiome dienen, weil sie die objective Realität des Subjects, über welches sie etwas aussagen, ganz und gar dahingestellt sein lassen und sich darauf beschränken, die in dem Subject enthaltenen Vorstellungen aufzuzählen; sie sind bloße Definitionen oder wenigstens Bruchstücke von Definitionen, bei denen völlig unentschieden bleibt, ob das, was definirt wird, irgendwo in rerum natura existirt oder nicht, und gerade den Theologen hat man ja schon oft nachgesagt, sie disputiren über die Mutter der Hefabe, d. h. sie bauen ihre Wissenschaft aus lauter analytischen Sätzen, in denen sie nur ausframen, was sie zuvor in ein Subject, das am Ende nur in ihrem eigenen Kopf existirt, nach Belieben hineingetragen

hätten, ohne zuvor über die objective Gültigkeit ihrer Fundamente genügende Rechenschaft sich und Anderen gegeben zu haben. Die Bedeutung eines Axioms liegt aber eben darin, daß es einer Wissenschaft den realen Grund und Boden giebt, auf dem sie herzhast Fuß fassen darf und kann. Somit liegt in jedem Axiom ein Existentialurtheil; Existentialsätze aber sind synthetische Sätze. — Aber nicht jedes synthetische Urtheil ist darum auch schon ein Axiom, sondern die Bedeutung eines Axioms kann nur dasjenige synthetische Urtheil beanspruchen, das allgemein gültig ist und doch keines Beweises bedarf, sondern sich von selbst versteht. Ein synthetisches Urtheil, das, sobald es präcis formulirt und in allgemein verständlichen Worten ausgesprochen ist, sofort jedem leidenschaftslos die Wahrheit suchenden Geiste einleuchtet und die Zustimmung abnöthigt, — das allein verdient den Namen eines Axioms. Ja, wir müssen noch weiter hinzufügen, daß ein Axiom nicht blos keines Beweises bedarf, sondern geradezu jeden Beweis ausschließt; denn was bewiesen werden kann, versteht sich, streng genommen, nicht von selbst, sondern ist aus höheren axiomatischen Vorderätzen direct oder indirect abgeleitet, es ist also wohl wahr, aber nicht axiomatisch wahr. Will man also eine vollständige methodologische Definition des Axioms geben, so ist sie dahin zu formuliren, daß ein Axiom ein synthetisches Urtheil ist, welches weder bewiesen werden kann, noch eines Beweises bedarf und doch jedes unbefangenen Geistes Zustimmung erringt und sich von selbst versteht.

2. Nachdem aber nun hiermit der Begriff des Axioms methodologisch definirt ist, müssen wir ihn auch metaphysisch definiren und die Frage aufwerfen: wenn Axiome Urtheile sind, welche Realitäten behaupten und vor das geistige Auge hinstellen dürfen, ohne sich auf einen Beweis einlassen zu müssen, weil sich die reale Geltung und die Richtigkeit solcher Position von selbst verstehen, was versteht sich denn nur so ohne Weiteres von selbst? Giebt es eine Realität, welche so unmittelbar das Centrum unseres Selbstbewußtseins berührt und in dasselbe so unabweisbar hereinragt und es beeinflusst, daß es absolut unmöglich ist, im Ernst von ihr zu abstrahiren, daß es eines Beweises schlechtweg nicht bedarf, um die Ueberzeugung von der Existenz solcher Realität dem Subject zu vermitteln? Denn nur eine objective Realität, welche in die Existenz des Subjects und seines innern Selbstbewußtseins un-

mittelbar eingreift, kann Gegenstand unmittelbar gewisser Ueberzeugung sein; was ferner rückt, liegt jenseits der Brille, durch welche das geistige Auge in die äußere Welt hineinschaut, und kommt immer nur durch subjective Auffassungsmedien gefärbt in unsere Gedankenwelt, so daß Wesen und Erscheinung dabei auseinandertreten, der Zweifel, ob das Object auch wirklich das ist, als was es in unserer Vorstellung sich uns präsentirt, berechtigt ist und ein Beweisverfahren fordert, welches entweder die Vorstellung des Gegenstandes von ihrer subjectiven Beimischung reinigt und in die richtige Perspective setzt oder die Adäquatheit der Vorstellung, welche sich hier eben nicht von selbst versteht (auch wenn sie vorhanden wäre), erst sicher stellt. Nur was unmittelbar in unser Selbstbewußtsein mitbegriffen ist, drängt sich unmittelbar als unabweishare Realität auf, und zwar so, wie es ist, so daß sowohl die Frage nach seiner Realität als die Frage nach seiner Qualität axiomatisch beantwortet werden kann und muß, nicht durch Beweise erzielt, sondern durch schlechtthinnige Position abgemacht wird. Gibt es nun solche Realitäten, die in diesem Verhältniß zu unserem Selbstbewußtsein stehen? Am bequemsten hat sich der subjective Idealismus die Antwort auf diese Frage gemacht. Ihm gilt nur der Satz „Ich bin“ als Axiom, und wer das menschliche Ich als absolute Monade punctualisirt, kann allerdings in ihm keine andere als die eigene Realität unmittelbar bezeugt finden. Allein gerade dieses Princip des subjectiven Idealismus eignet sich ganz und gar nicht dazu, als Axiom zu dienen. Denn der Satz „Ich bin“ hat wohl für Jeden, der ihn ausspricht, in Bezug auf sein eigenes Ich unmittelbar Gewißheit, aber für jeden andern bedarf er des Beweises gar sehr. Jeder Mensch ist sich seiner eigenen persönlichen Existenz unmittelbar gewiß, aber jedem Andern muß er sie demonstrieren und durch eine Reihe von Einwirkungen das Recht und die Existenz seiner Persönlichkeit erst zum Bewußtsein bringen und vordemonstrieren. Während nun zu einem Axiom beides gehört, sowohl unmittelbare Gewißheit als Allgemeingültigkeit, so schließt sich bei dem Satz „Ich bin“ beides gegenseitig aus. Soweit dieser Satz unmittelbar gewiß ist, fehlt ihm die Allgemeingültigkeit und als ein allgemein gültiger ist er nicht unmittelbar gewiß, sondern der Vermittelung durch einen Beweis bedürftig. Zwei logische Hauptmerkmale eines Axioms finden sich also bei diesem Satz nur so, daß eins das andere aufhebt, während sie miteinander in innigster Verbindung stehen

müßten, wenn ihm axiomatische Geltung zukommen soll. Dennoch bietet dieser Ausweg, den der subjective Idealismus einschlug, eine Handhabe, um das metaphysische Princip aller axiomatischen Sätze zu entdecken. Seines eigenen Ichs ist jeder Mensch eben deswegen unmittelbar gewiß, weil dieses Ich eine lebendige Realität ist, die sich selbst sich vergegenständlicht, und zwar mit unabweisbarer Dringlichkeit. Die todte Existenz kann ignorirt werden, das Leben macht sich geltend und drängt sich dem erkennenden Geiste auf, ja dringt mit seiner Lebenswirkung in ihn ein, weil es ein ihm homogenes Wesen ist. Indem also der Mensch sich auf die Realität seines eigenen Ichs zurückzieht, findet er in ihr etwas, was weit über die engen Schranken seiner individuellen Persönlichkeit hinausreicht, nämlich das Wunder des Lebens, einer spontan von sich aus und durch sich selbst ja auf sich selbst und zugleich über sich hinaus wirkenden und hinausgreifenden Causalität. Es war deshalb eine sehr respectable Inconsequenz, wenn Fichte zugestand, daß das Ich sich schlechthin ein Nichtich entgegensetze; er hatte von seinem Lehrmeister Kant wenigstens noch den Respect vor der Mathematik und ihren axiomatischen Grundsätzen bewahrt (und verräth ihn auch in dem jähen Uebergang zur Kategorie der Quantität). Gerade die unabweisbare Energie, mit der mathematische Verhältnisse unsere Gedanken beherrschen, ist auch ein handgreiflicher Beweis davon, wie eng unser persönliches inneres Wesen und Leben verflochten ist mit dem allgemeinen Lebensproceß des Universums, wie in unserem Selbstbewußtsein denn doch noch eine andere, unmittelbar gewisse, über die Schranken unserer Subjectivität hinausreichende Wahrheit sich offenbart, die sich auf den Satz „Ich bin“ nicht zurückführen läßt, sondern mit ihm nur in die Spitze eines Poles ausläuft, der in einem ihm entgegengesetzten Pole seine Ergänzung hat. Wollen wir also eine metaphysische Definition des Axioms geben, so ist es diese:

Axiomatisch gewiß ist nur der Strom des Lebens in allen seinen Manifestationen, diese drängen sich unmittelbar auf, und zwar jedem lebendigen Geiste, also in allgemein gültiger Weise; sie können sich nur durch sich selbst beweisen, weil es zum Begriff der Lebenswirkung gehört, daß sie originaler Art ist und sich nie ganz aus etwas Anderem herleiten läßt, also auch die Ueberzeugung von ihrer Realität nicht aus anderweitigen schon angenommenen Ueberzeugungen abgeleitet werden kann.

Jede Lebensmanifestation ist ein Wunder, das heißt, eine Thatsache, die sich nicht ganz aus anderen mit ihr zusammenhängenden Thatsachen erklären läßt, sondern einen absoluten Kern hat, mit dem ein schlechthin Neues schlechthin beginnt. Was aber schlechthin neu ist, kann nur durch unmittelbaren Eindruck uns innerlich gewiß werden. Dieser unmittelbare Eindruck bleibt aber aus bei Allem, was nicht mehr oder noch nicht oder nie in dem allgemeinen Prozeß des Lebens als eine mitwirkende Potenz begriffen ist. Das Todte, der Bodensatz, der sich aus dem Strom des Lebens niederschlägt, wird bald ignorirt und die Ueberzeugung von seiner Realität kann nur durch das künstliche Mittel einer Argumentation erhalten und reproducirt werden, welche sich auf axiomatische Vordersätze stützt, in welchen die Ueberzeugung von der unmittelbar sich aufdrängenden Lebensrealität ihren durchschlagenden Ausdruck findet.

Aus dieser metaphysischen Definition des Axioms ergiebt sich nun aber eine merkwürdige Ergänzung der logischen Definition. Da nämlich axiomatisch gewiß nur das ist, was als eine Lebenswirkung sich aufdrängt, so muß auch jedes Axiom dieselbe logische Form haben, welche dem Begriff der Lebenswirkung zukommt. Eine Lebenswirkung aber ist eine Wirkung, die auf spontane Weise zu Stande kommt, d. h. sie ist *causa sui*. Der Begriff der *causa sui* involvirt aber einen logischen Widerspruch, eine Antinomie; denn mit diesem Begriff wird uns zugemuthet, eine Realität zu denken, welche zugleich mit sich selbst identisch und von sich selbst verschieden ist, welche sich als Wirkung von sich selbst als ihrer Ursache losreißt und darin doch mit sich selbst identisch bleibt. Dieß ist aber der schneidendste Widerspruch gegen den Satz der Identität, gegen die Basis aller Logik. Das Leben und seine Manifestationen sind etwas schlechthin Widerlogisches und verhalten sich zu den logischen Regeln gerade eben so wie eine Curve zur geraden Linie. Jeder Versuch, das Leben in den Rhythmus einer logischen Regel zu zwingen, ist nur ein Ziehen geradliniger Axen, Tangenten und Asymptoten, auf denen wohl der Antilogismus des Lebens um so schöner sich abhebt und durch den Contrast erkennbar wird, mit denen aber die Curve des Lebens nimmermehr eine identische Nachconstruction gewinnt. Daraus ergiebt sich also als ein weiteres Merkmal eines Axioms, daß in ihm eine Antinomie stecken muß. An den mathematischen Axiomen dieß nachzuweisen, ist nicht schwer, aber hier

nicht auszuführen; daß aber sogar die sogenannten logischen Grundsätze Antinomien enthalten, habe ich in einem früher veröffentlichten Aufsatz gezeigt (Jahrbücher für deutsche Theologie vom Jahr 1857, Band II, Heft 1, S. 115 ff.) und daß es einer „andern Stimme“ gelungen wäre, meine Ausführungen zu widerlegen, kann ich bis heute noch nicht entdecken, obwohl es seiner Zeit in der Anmerkung des Herausgebers versprochen wurde*). Ein Satz also, welcher keine Antinomie enthält, ist vornweg nicht als ein Axiom anzuerkennen; nur folgt daraus noch nicht, daß auch jeder eine Antinomie enthaltende Satz ein Axiom ist, denn das wäre eine unerlaubte und falsche Umkehrung eines richtigen Satzes. Der berühmte Satz Tertullian's: „Credo, quia absurdum est“, ist gar nichts Anderes als die sophistische falsche Umkehrung des vollkommen richtigen Satzes, daß nur das frappante antilogische Wunder des Lebens unmittelbar gewiß ist und durch unmittelbares Sichausdrängen immer und überall die Scheidewand durchschlägt, welche sich zwischen dem subjectiven Bewußtsein und der objectiven Realität ansetzt: daß etwas durchaus Antilogisches der feste Boden ist, auf dem erst die hinterdrein kommenden logischen Operationen ihr Versuchsfeld finden. —

3. Damit ist zugleich auch die phänomenologische Definition des Axioms gegeben, d. h. die Antwort auf die Frage, wie das einzelne Selbstbewußtsein der Axiome inne wird. Dieß geschieht nicht auf dem Wege der Deduction, sondern auf dem Wege der Induction, aber auch nicht auf dem Weg einer rein empirischen, auf äußere Sinnentwahrnehmung sich stützenden Induction, sondern durch eine Induction, welche die Voraussetzungen bloßlegt, welche unbewußt den Bethätigungen des Erkenntnistriebes und den dabei allmählich hervortretenden verschiedenen Richtungen dieses Triebes und des geistigen Lebens überhaupt zu Grunde liegen. Zu diesem Zweck werden die Erfahrungen verwerthet, welche der menschliche Geist bei seinem Suchen nach Wahrheit macht, und insofern ist für diese Induction das Hereinziehen historischer Elemente wesentlich. Diese Induction hat lediglich den Zweck, das Subject auf die Stufe geistiger Regsamkeit zu heben, auf der es befähigt ist, der Realität der Lebenswirkungen in ihrem ganzen Umfange und mit

*) Es war von der Redaction nicht versprochen, sondern gehofft, daß eine competente andere Stimme, die leider inzwischen durch Abberufung aus dieser Welt verstummt ist, eine andere Seite der Sache, als jener Artikel vertrat, geltend machen werde. Inzwischen hat der Verfasser dieses in vorliegender Abhandlung selbst größtentheils nachgeholt.

Unterscheidung der einzelnen Formen unmittelbar gewiß zu werden. Diese Induction ist also kein Beweis des Axioms, sondern vielmehr nur ein Nachweis, daß es keines Beweises bedarf, eine Krücke, die weggeworfen wird, sobald in der frischen Luft des Lebens die Kräfte erstarkt sind, während alle eigentlichen Deductionen, weil sie das, was nur mittelbar real ist, durch Hinweisung auf die es tragende Grundlage sicher stellen, ein bleibendes unentbehrliches Moment unserer Erkenntniß von der deducirten Wahrheit bleiben und jedes nachträgliche Absehen von der Deduction das Resultat zu einem todten, jedem Windstoß des Zweifels preisgegebenen Gedächtnißkram machen würde.

4. Nachdem wir nun im Bisherigen den Begriff des Axioms logisch, metaphysisch und phänomenologisch definirt haben, gehen wir an unsere Hauptfrage nach den theologischen Axiomen.

a) Was ist in der systematischen Theologie als axiomatisch wahr zum Ausgangspunkt für alle theologischen Beweise zu machen?

Beantworten wir diese Frage zunächst phänomenologisch, so müssen wir sie zuerst selbst phänomenologisch formuliren und demgemäß die Frage stellen: auf welchem Wege und mittelst welches geistigen Organs kommen wir zum Bewußtsein von dem, was in der Theologie als axiomatisch gültig anzusehen ist? Der menschliche Geist besitzt ein geistiges Tastorgan, vermittelt dessen er über ihm stehende geistige Autoritäten zu percipiren vermag, und zwar in der Weise, daß ihm nicht nur ihre Realität, sondern auch ihr Recht, ihn sittlich zu determiniren und Pietätspflichten von ihm zu fordern, unmittelbar und unbedingt gewiß wird. Dieses geistige Tastorgan zur Perception realer und absolut berechtigter Autoritäten und ihrer determinirenden Einwirkung ist das Gewissen im weiteren Sinn des Wortes, und insofern kann man sagen: Alles was in und an dem entwickelten Gewissen des Menschen als unbedingt gültig sich bezeugt und immer wieder aufdrängt, als unabweisbar sich bewährt und geltend macht, das und nur das ist ein theologisches Axiom. Diese phänomenologische Definition der theologischen Axiome ist in carikirter Weise schon bei Vincentius von Iirinum hervorgetreten in dem bekannten Satz von den Kennzeichen der wahren kirchlichen Tradition (*quod semper, ubique et ab omnibus vel certe paene omnibus creditur*) und hat ihre protestantisch-evangelische Berichtigung gefunden in dem von der lutherischen Dogmatik als letzte Instanz geltend gemachten *testimonium spiritus sancti*. Die Grundthatfachen des

sittlichen Bewußtseins, welche in jedem einer höheren und tiefer eindringenden sittlichen Bildung zugänglich gewordenen (beziehungsweise zugänglich gebliebenen) Menschengenossen hervortreten und beweisen, daß wir einen auch des göttlichen Geistes verspürt und frisches Lebenswasser aus der Quelle empfangen haben, aus der unser eigenes Geistesleben entsprungen ist, — diese *testimonia animae naturaliter christianae*, die auch durch den forcirtesten Negationsfanatismus hindurch dann und wann zum unwillkürlichen Ausbruch kommen, besonders wenn das eiserne Herz zwischen Hammer und Amboss kommt oder vom Feuer höherer Massenbegeisterung durchglüht wird, — das sind die axiomatisch gültigen Grundsätze der Theologie. Die Richtigkeit und unbedingte allgemeine Gültigkeit dieser Grundsätze kann nun zwar nicht so, wie dieß bei den mathematischen Axiomen möglich ist, in sinnlich wahrnehmbaren Experimenten vermittelt einer Anwendung auf einzelne Fälle veranschaulicht werden, aber eine ethische Veranschaulichung ist möglich und als propädeutisches Inductionsverfahren wissenschaftlich gefordert. Diese ethische Veranschaulichung liefert uns eine gründliche christliche Culturgeschichte, welche die Höhepunkte christlicher Charakterbildung, wie sie geschichtlich bezeugt sind, allseitig mit den Höhepunkten außer- und vorchristlicher Culturtreife und ihren Hauptvertretern zu vergleichen hat. Hier stehen wir an dem Punkte, wo die historische Theologie der systematischen den Boden ebnet und die Hand bietet und sich zu einer großartigen theologischen Propädeutik und Phänomenologie zu gestalten hat, welche in zwei Polen gipfelt, von denen der eine der historische Christus, der andere die Heldenschaar seiner größten Jünger und Jüngerinnen alter und neuer Zeit ist. Gerade die neuere historische Theologie ist theils durch den Schleiermacherschen Individualismus, theils durch die auf dem Gebiet der Profangeschichtswissenschaft eingetretene individualistische Reaction mehr als je darauf hingewiesen, zu einer höheren Synthese allgemeiner Periodencharakteristik mit specialgeschichtlicher wie biographischer Detailschilderung sich aufzuschwingen. Hat ja doch selbst die Baur-Strauß'sche Schule ihre Opposition gegen das Individualitätsprincip nicht consequent durchführen können! Wie mächtig dermalen der Drang ist, das offenbare Geheimniß des christlichen Princips auf dem Wege historischer Forschung dem allgemein menschlichen Bewußtsein in seiner axiomatischen Gültigkeit gewissermaßen experimental zu veranschaulichen, beweist ferner der immer wieder aufs Neue entbrennende Streit über die Frage: „Was dünket euch von Christo?“ Sie betrifft den Punkt,

in welchem die historische und die dogmatische Theologie ihr gemeinschaftliches Centrum haben. Eben deshalb ist es nöthig, hier auf die allgemeinen Principien einzugehen, die diesem Streit zu Grunde liegen. Es ist vornweg falsch, hier blos theoretische logische Zweifelsgründe als wirksam und entscheidend anzuerkennen, vielmehr vollzieht sich hier eine religiöse Krisis vor unseren Augen, in welcher ethisch-religiöse Skepsis ein treibendes Motiv ist, und wir müssen es anerkennen — auch die religiöse Skepsis hat ihr unbestreitbares Recht. Der Mensch hat allen Grund, auf der Hut zu sein, daß ihn sein geistiges Tastorgan, mit dem er nach den höchsten geistigen Autoritäten, auf die er sein inneres Leben stützen kann, sucht, nicht irre führe und täusche, ihn nicht an den Einfluß von Potenzen ausliefere, die nicht von oben, sondern von unten her sind. Die furchtbaren sittlichen Verirrungen eines falsch percipirenden religiösen Gewissens haben von jeher die zweifelnde Frage nahe gelegt: „Darf der Mensch dem trauen, was sein Gewissen ihm sagt und vorhält und was es ihn vertrauensvoll ergreifen heißt? Ist wirklich unser Gewissen ein sicheres geistiges Perceptionsorgan, das überall, sobald ihm wahrhaft Göttliches vorgehalten wird, mit sicherem Griff es herausfindet, auch wenn es von tausend fremdartigen Anhängseln umgeben wäre? Besitzt es, indem es den Hunger und Durst nach göttlichem Licht und göttlicher Hülfe erregt, auch den sichern Instinct, uns gerade nur auf das hinzutreiben, was den Durst auf ewig stillt?“ Dieser religiöse Zweifel ist im Grunde doch das gemeinsame Princip sowohl der neuern Vermittelungstheologie als der negativ-kritischen Strauß-Baur'schen Schule, welche es schon etlichemal gestanden hat, daß sie nicht blos logische, sondern auch ethische Bedenken gegen die Positionen des historischen Christenthums auf dem Herzen hat. Hat doch Strauß es für möglich gehalten, nicht blos das Denken, sondern auch das Gewissen in Gegensatz gegen den religiösen Glauben zu stellen (im Eingang der Schrift über Reimarus). Damit wird also geradezu behauptet, daß, was der Glaube ergreife, im Widerspruch stehe auch mit dem, was das Gewissen bezeuge. Strauß stellt also nicht blos logische Zweifel, sondern auch Gewissensbedenken gegen die Principien des religiösen Glaubens, d. h. eine Art der Gewissensperception gegen eine andere. Mit welchem Recht? Das werden wir am besten ermessen können, wenn wir nun auf die ohnedieß hierher gehörige Untersuchung über das Verhältniß des logischen Zweifels zur ethisch-religiösen Skepsis eingehen. Strauß hat diese Untersuchung umgangen und spannt Denken und Gewissen, mit einer friedlichen Copula zusammengejocht, vor sein kri-

tisches Geschütz, wie wenn die Frage nach ihrer Harmonie gar nicht aufgeworfen werden könnte. Gerade in dem Eingehen auf diese Frage liegt die Kraft der Vermittlungstheologie, die trotz aller Proteste gegen ihre Berechtigung seitens der Strauß'schen Partei eben doch nicht bloß existirt, sondern mehr und mehr zu einem festen System aus dürftigen Anfängen sich entwickelt und ihre Lebensfähigkeit documentirt. Vor Allem ist nun hier festzustellen, daß religiöser Glaube und Gewissen ungefähr ebenso sich zu einander verhalten, wie das Essen zum Hunger; der religiöse Glaube ist nichts anderes als ein Ergreifen und Festhalten dessen, was das Gewissen sucht und ahnt; und wer Denken und Glauben einander entgegensetzt, setzt damit auch Denken und Gewissen einander entgegen. Dieß übersieht die Strauß'sche Polemik, während gerade in dieser Entgegensetzung und Unterscheidung von Denken und Gewissen das skeptische Princip der Vermittlungstheologie sich fruchtbar macht und über sich selbst hinausführt. Suchen wir nun dieß durch eine eingehendere Untersuchung klar zu machen!

Das formale Princip jedes Vermittlungssystems ist der logische Zweifel, halb oder ganz, bewußt oder unbewußt, je bewußter, desto consequenter, und schließlich auch an sich selbst zweifelnd, seiner provisorischen Geltung geständig, doch auch niemals an sich selbst verzweifelnd, weil jede Lösung eines Problems, sei sie eine negative oder eine positive, nur neue Probleme mit sich bringt und alte Lösungen wieder problematisch macht. Vermittlungssysteme sind keine Begriffssysteme, sondern Problemsysteme, sie lösen angebliche Begriffe in Probleme auf und stellen zwischen Position und Negation die zweifelnde Frage, sie geben auf Fragen keine Antworten, sondern setzen jeder Frage eine andere auf den Nacken, und statt Ungewisses gewiß zu machen durch Verknüpfung mit Anerkanntem, machen sie vielmehr durch diese Verknüpfung das Anerkannte unsicher: ihre Weise haben den Krebsgang, sie verknüpfen alle Probleme mit einander durch Zurückführung auf ein höchstes Problem, auf eine absolute Antinomie, die eben als Problem, als Frage stehen bleibt und gerade dadurch zu neuem Forschen unablässig stachelt, jedem positiven und jedem negativen Abschluß sich entziehend; cf. Sext. Empir. Pyrrhon. hypot. I. 1: *Ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί*. Daneben heißt die Vermittlungstheologie Jeden glauben, wie es ihn zieht; denn beim Glauben entscheiden nicht theoretische Beweise, sondern praktische Postulate, welche wohl ein wissenschaftliches Problem enthalten, aber nimmermehr für theoretische Beweise gelten können. Beim Glauben

gilt nicht das Beweisen, sondern das Gewissen, das schlechthin ponirt und, wie schon bemerkt, im geistigen Leben Aehnliches leistet wie im Leibesleben der Hunger, der trotz aller theoretiſchen Zweifel an der Realität der Materie auch den Naturphilosophen zum Essen des materiellen Brodes als eines materiellen Nahrungsstoffs reizt und treibt und es ihm freistellt, sich über seinen eigenen Hunger und die genossene Speise zu verwundern. So ist auch die Beweisart des Glaubens eine ganz andere als das theoretische Beweisverfahren; der Glaube sagt: „Komm und siehe! Versuch's einmal, wie dir's schmeckt und bekommt! Hinterdrein magst du dann Chemie treiben und weiter forschen, warum dieß süß oder bitter schmeckte.“ So reißt der Glaube hungerrige Gemüther zu den göttlichen Lebensrealitäten hin, und wenn sie satt und ruhig geworden sind, mögen sie darüber disputiren, was denn das ist, das sie bezaubert hat; der Glaube selbst aber beweist sich lediglich durch seine thatsächliche moralische Kraft, d. h. durch sich selbst. Die Theorie muß oft etwas als Problem hinstellen, was praktisch längst feststeht, weil sich's in der Wissenschaft nicht uns nackte Wissen, sondern um den Beweis des Gewußten handelt. Wir können wissenschaftlich die Frage als noch ungelöst hin und her wenden und erörtern, ob es eine Materie giebt, ob die menschliche Freiheit mit der sogenannten Naturordnung sich reimen läßt, ob das Böse unvermeidlich ist, und dergl., und dabei doch in praxi uns fest auf den Boden mit unseren Füßen stellen, unsere Freiheit geltend machen, und das Böse zu meiden suchen. Wir können in praxi gemüthlich mit dem Freund uns unterhalten, obwohl bis auf diesen Tag noch kein stringenter Beweis dafür geliefert ist, daß wir einander verstehen, daß wir mit unseren Worten dieselben Gedanken in Anderen erwecken, welche wir mit denselben bezeichnen, und das Räthsel der Sprache noch immer seiner Lösung harret. Ich kann in meinem Nebenmenschen die unsterbliche Seele respectiren und daneben doch in der Theorie den Beweis dafür vermissen, daß außer meines Ichs, dessen ich unmittelbar gewiß bin, eine andere Persönlichkeit überhaupt existirt. Ich kann mit aller Innigkeit meines Gottes Hand vertrauensvoll mich befehlen, so sicher, als ich meinen Fuß auf den Boden stelle, und doch zu gleicher Zeit behaupten, daß noch kein stringenter Beweis für sein Dasein geliefert ist. Ich kann den auferstandenen Herrn mit Zuversicht als meines Lebens Leben umfassen, weil ich seines Geistes Hauch verspüre und Worte des ewigen Lebens

wie nirgends sonst von ihm her an mein geistiges Ohr dringen, und nebenbei doch sagen: „Weil jeder Mensch sich täuschen kann, Visionen haben kann, denen nichts Aeußeres entspricht, so ist jedes geschichtliche Zeugniß von dem Factum der Auferstehung Jesu Christi, ob er auch von 500 Brüdern auf einmal gesehen worden wäre, doch, theoretisch betrachtet, nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, wie alle empirischen Beweise, die allesammt nach der falschen Regel: *post hoc, ergo propter hoc* — construirt sind.“ Allein diese Freigebung des theoretischen logischen Zweifels hat eben darin ihren Grund, daß es mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen ist, daß es in der reinen Theorie sich überhaupt nicht mehr um Erfassung einer Wahrheit, sondern nur um den logischen Beweis einer schon vorher auf anderem Weg erfaßten Wahrheit handeln kann. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit aut in sensu aut in conscientia.* Das Denken kann keine Realitäten entdecken, sondern nur entdeckte durchforschen und ihre Verknüpfung und Vergleichung versuchen. Die einzigen Organe, durch welche wir Realitäten als solche auffassen, ihrer Existenz inne werden, sind die fünf Sinne und das Gewissen. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß unsere Sinne und unser Gewissen über die Dualität, die Eigenschaften und die Beschaffenheit der von ihnen erfaßten Realität immer sofort richtig urtheilen; aber das „Daß“ stellen sie fest, wenn sie auch über das „Was“ nur unsicheren Bericht geben sollten. Die einzigen Organe, durch welche wir uns Realitäten vom Hals schaffen können, sind der Wille und die That. Die Theorie kann keinen Existentialsatz beweisen, sie kann aber auch keinen Existentialsatz widerlegen. Ob etwas ist oder nicht ist, darüber kann nur innere oder äußere Erfahrung entscheiden. Wir lassen als Realität gelten, was sich uns sinnlich oder im Gewissen als Realität aufdrängt. Dabei können Täuschungen vorkommen, allein diese Täuschungen können nie theoretisch corrigirt werden, sondern, wie sie praktisch entstehen, so sind sie auch praktisch allein zu beseitigen. Sinnentäuschungen werden nur durch Sinneswahrnehmungen und religiöse Gewissenstäuschungen nur durch fortgesetzte Gewissenserfahrungen corrigirt. Kein Glaube, nicht einmal der Fetischismus, kann theoretisch widerlegt werden, wie denn die tägliche Erfahrung zeigt, daß Menschen, welche Alles anzweifeln, doch in praxi Sympathiecuren nachlaufen und den crassesten Aberglauben exerciren, und ich gestehe ihnen zu, daß das keine

Inconsequenz ist. Der rein theoretischen Dialektik gegenüber findet jeder Glaube immer wieder eine Hinterthüre; das Denken allein ändert am Glauben nichts, so wenig als am Geschmack meiner Zunge. Was ich nimmer schmecken will, muß ich wegwerfen und kann's nicht bloß wegdisputiren oder wegdenken, und was ich nimmer glauben will, muß ich von mir stoßen, wenn ich kann, und nicht bloß bezweifeln. Kann ich's und will ich's von mir stoßen, so werde ich es nicht glauben, selbst wenn es theoretisch beweisbar wäre; kann ich's nicht, so werde ich es glauben müssen trotz aller wissenschaftlichen Zweifel, welche dann lediglich ein Nichtbegreifenkönnen einer für mich doch vollgültigen Thatsache sind. Jeden Gegenstand, durch welchen eine mächtige Gewissensanregung an mich kommt, der Geist zum Geiste redet und sich ihm bezeugt und der Blitzstrahl einer sittlichen Begeisterung in mein Herz geleitet wird, werde ich entweder als Träger oder Organ göttlicher Offenbarung trotz aller seiner sonstigen Nebeneigenschaften verehren, was auch meine eigene und fremde Logik darüber hin- und herzweifeln mag, oder ich werde ihn als einen lästigen Störenfried hassen und bekämpfen müssen. Beides, jene Verehrung wie dieser Haß, wird erst weichen, wenn der betreffende Gegenstand mit seiner elektrischen Wirkung aus meinem geistigen Gesichtskreis sich entfernt oder mein Gesichtskreis sich von ihm hat entfernen können, oder wenn ich eine Position gefunden, in welcher derselbe jene Wirkung nicht mehr auf mich ausüben kann. Solches Wechseln der Position wird durch keine Theorie hervorgebracht und durch keine Theorie gehindert, es ist kein Denfact, sondern ein reiner Willensact, der durch Affecte, nicht durch Reflexion producirt wird. Die denkende Reflexionsthätigkeit spielt dabei eine bloß dienende Rolle, steht im Dienste eines praktischen Zweckes und einer Verfolgung praktischer Zwecke, die unabhängig von aller Theorie praktisch feststehen, seien sie nun sinnlich oder sittlich motivirt. So hat einst ein Plato den griechischen Polytheismus nicht theoretisch widerlegen können, aber doch wegen seiner unsittlichen Richtung verabscheut und, weil er nichts Lebensfähiges an seine Stelle setzen konnte, schließlich stehen lassen müssen. Der Zauber der griechischen Göttergestalten, der einst die Kunstwerke der Griechen hervorlockte und sich durch sie selbst wieder verstärkte, blieb, bis — nicht die philosophische Stepsis und Lucianische Trivialität, sondern der Ekel vor der Demoralisation, welche aus diesem Aberglauben emporgieng, und die mächtigen Eindrücke ihn vertrieben, welche die von der Lichtgestalt des auferstandenen Davidsohnes be-

geisterten Glaubensboten durch ihr Wort und ihren Zeugenmuth gemacht haben auf ein vor seiner eigenen Corruption sich entsetzendes Geschlecht. Bis dahin konnte der Grieche unbeirrt durch seine Philosophie und sonstige Wissenschaft seinen Götterdienst treiben und im vulkanischen Sitzbad seiner Pythia Orakel abnöthigen, und er hat es gethan, so gut wie der Römer Sanct Vimen und Sanct Fornax verehrte, bis ein anderer mächtigerer und edlerer Zauber von oben her die Macht tellurischer Potenzen überbot und brach. Alle Wahrheit muß praktisch feststehen, ehe sie wissenschaftlich untersucht werden kann; die besten Gedanken sind nicht auf theoretischem Weg zu gewinnen, denn das Band, das Denken und Sein verknüpft, ist nicht die Logik, sondern der Wille, der Gedanken realisirt und Realitäten in fräftige Gedanken umsetzt. Die forschende Theorie mit ihren logischen Maßstäben kommt erst hinterdrein, wenn die Frage über die Existenz oder Nichtexistenz ihres Objectes bereits ohne sie praktisch entschieden ist, so daß ihr zunächst blos die Aufgabe zufällt, die auf praktischem Weg gewonnene Vorstellung einer Realität durch Definition abzugrenzen und aufzuhellen, die in ihr liegenden Momente herauszustellen und mit einander zu vergleichen und dem Zusammenhang mit anderen schon analysirten Vorstellungen nachzuforschen. Wie steht es aber nun in dem Fall, wenn die hinterdrein kommende Theorie in einer praktisch constatirten Idee einen logischen Widerspruch entdeckt oder doch zwischen ihr und einer andern sich ein Antilogismus herausstellt? Bekanntlich hat Reimarus schon und nach ihm wieder Strauß das Axiom aufgestellt, daß Offenbarungswahrheiten weder sich selbst noch anderen ausgemachten Wahrheiten widersprechen dürfen. Es ist nun allerdings das Ziel aller Wissenschaft, die Antinomien zu lösen; aber daß es Antinomien giebt, Widersprüche in und zwischen zweifellos feststehenden Realitäten, kann nicht bestritten werden. Gut und Böses, Freiheit und Naturgesetz und noch vieles Andere sind reale Widersprüche, die sogar auf demselben Punkt gleichzeitig sich begegnen. Jedes noch nicht gelöste Problem der Wissenschaft drängt sich uns als ein logischer Widerspruch auf. Warum soll die Offenbarung Gottes, das Höchste und Tiefste, was einem Menschengeniste entgegentreten kann, allein so wasserhell sein müssen, daß sie nicht auch Probleme für das Denken, also vorläufige Widersprüche, enthalten dürfte? Ist es doch das Leben des göttlichen Geistes, das uns hier sich enthüllt und wenn unser creatürliches Leben ein Räthsel ist, das wohl offenbar, aber doch bis heute noch logisch unmeßbar geblieben ist, warum soll der Gottesidee die logische Pistole

auf die Brust gesetzt werden dürfen mit einem, „Entweder trivial oder Null“? Denn wo die Räthsel aufhören, fängt ja doch für diese absoluten Herren die Langeweile an. Wir modificiren also den Reimarus-Strauß'schen Satz und sagen: „Der logische Widerspruch ist die Form, in welcher jede noch im Rest bleibende Incommensurabilität der göttlichen Lebensoffenbarung für unsere logischen Kategorien uns zum wissenschaftlichen Bewußtsein kommt, die theologische Forschung zur Erweiterung ihres Horizonts treibt und zur Einfügung eines neuen Problems in das System ihrer schon formulirten Probleme drängt; von „ausgemachten“ Wahrheiten aber weiß unsere moderne Vermittelungstheologie, wenn sie consequent sein will, nichts, sie kennt bloß „eingemachte“ Nüsse, die noch logisch aufzuknacken sind denn alles Leben offenbart sich antilogisch, wie ich im Eingang (S. 503) nachgewiesen habe. — Die logische Skepsis ist also entschieden nothwendig und der Theologie wesentlich, aber ihre Function ist nicht die Negation, sondern bloß die logische Formulirung der theologischen Probleme; in diesem Punkt weicht die Vermittelungstheologie von der Strauß'schen Skepsis ab. Der Obersatz: „Widersprüche und nichts als Widersprüche!“ ist beiden gemeinschaftlich, aber der Untersatz ist verschieden; für die Vermittelungstheologie heißt er: „Jeder logische Widerspruch in einer praktisch lebendigen religiösen Idee verräth ein neues, zur Formulirung und Einfügung in die schon gestellten Probleme drängendes theologisches Problem“, während die Strauß'sche Skepsis, in negativer Richtung dogmatisirend, die These aufstellt: „Was einen logischen Widerspruch enthält, ist wegzuverwerfen als Unsinn und leeres Phantasiegebilde.“ Daher kommt die Vermittelungstheologie trotz der Identität des Obersatzes zu einem andern Schlusssatz als die Strauß'sche theologische Skepsis, welche aus jeder logischen Antinomie eine metaphysische Null macht, beständig Logik und Metaphysik in einander wirrend, wie einst Meister Hegel, nur in entgegengesetzter Richtung. Denn während Hegel die Widersprüche des Lebens respectirte, aber ihnen zulieb die logischen Grundsätze in ihr Gegentheil verkehrte, sie krummlinig biegen wollte, um mit ihnen das Leben fassen zu können, so geht Strauß den umgekehrten Weg, er läßt — und darin hat er Recht — das geradlinige logische Fadenkreuz im philosophisch-theologischen Teleskop ungekrümmt, verlangt nun aber, daß alle Sterne am Himmel in den geraden Linien dieses logischen Netzes sich bewegen sollen, und wenn sie's nicht thun, behauptet er, es seien Hallucinationserscheinungen. Ihm

ist die logische Skepsis mehr als ein Formalprincip, für ihn ist sie zugleich Materialprincip, während die Vermittelungstheologie der logischen Skepsis nur formale Bedeutung giebt, diese aber auch im vollsten Umfang, und sie nun ergänzt durch eine religiös-ethische Skepsis.

Dies führt uns nun auf den Hauptpunkt in der phänomenologischen Untersuchung über die Axiome der Theologie und wir stellen hier nun das wichtige Princip der religiös-sittlichen Skepsis auf in folgenden Sätzen:

„Was sich nicht an und in dem Gewissen des Menschen praktisch legitimirt und als praktisch legitimirbar nachgewiesen werden kann, ist entweder religiöser Irrthum oder, wenn auch nicht falsch, doch religiös indifferent, also nicht Object der theologischen Wissenschaft.“

„Die praktische Erprobung einer religiösen Idee muß immer an dem Punkte beginnen, wo diese religiöse Idee selbst in eine praktische Spitze ausläuft, also so, daß dabei von unten nach oben aufgestiegen wird.“ (Z. B. die christliche Trinitätslehre kann nur von der praktischen Probe der christologischen und soteriologischen Ideen aus beurtheilt werden, denn hier liegt ihre praktische Spitze; wer sie direct an ihrer transcendentalen Seite praktisch erproben will, dem wird es gehen wie Reimarus, welcher darüber klagt, er habe sich alle Mühe gegeben, die Trinität anzubeten, aber über der Dreiheit habe er die Einheit und über der Einheit immer die Dreiheit aus dem Auge verloren. Natürlich! Denn solche Gebete stehen wohl in vielen Liturgien, aber das neutestamentliche Originalchristenthum heißt uns durch den Mittler zum Vater beten, und Reimarus hat ja doch nicht den Betslhl der kirchlichen Liturgien, sondern die Neutestamentliche Offenbarung zu prüfen unternommen, welche in der praktischen Spitze der Trinitätsidee nicht jede der drei Personen ganz auf gleiche Weise dem menschlichen Gemüthe nahestellt, sondern jede hat ihren eigenthümlichen Angriffspunkt zur praktischen Wirkung im menschlichen Gemüth und nur von diesem aus kann auch der Mensch praktisch sie erproben; wenn er diesen Punkt unbenutzt läßt, so ist's kein Wunder, wenn er einen Sprung ins Leere macht, der für sein religiöses Leben zum salto mortale werden kann.)

Nach diesen zwei Hauptgrundsätzen fordert die Vermittelungstheologie eine consequent durchgeführte sittlich-religiöse Kritik und Skepsis, die zwar der sogenannten Pectoraltheologie ähnlich zu sein scheint, aber doch himmelweit von ihr verschieden ist; denn Gewissen

und Herz sind so weit verschieden als Göttliches und Menschliches und die ethische Praxis ruht nicht auf ästhetischen Gefühlsregungen und Gefühlsbedürfnissen, sondern auf Gewissensdrang und sittlicher Begeisterung. Hierin liegt auch die Differenz zwischen der neueren Vermittelungstheologie und Schleiermacher. Schleiermacher kennt den Begriff der Freiheit nicht, seine Anschauung vom sittlichen Proceß ist theils naturalistisch, theils formalistisch, und darum weiß er auch nichts vom Gewissen und macht, so wenig er es gelten lassen will, doch das Christenthum zu einer „ästhetischen“ Religion, während er selber zugiebt, daß es offenbar eine ethische Religion sei, — was aber, beiläufig gesagt, im Grund alle Religionen sind. Der Schleiermacher'sche dogmatische Canon ist also im Princip verfehlt, weil die Gefühlsprobe und die Gewissensprobe nicht identisch sind; die letztere ist allein entscheidend, während die Gefühlsprobe individuell ist und bei jedem Individuum in jeder Lebensperiode andere Resultate liefert, welche wohl psychologisch und pädagogisch, aber nicht theologisch-metaphysisch vertwerthbar sind. So hat es nun freilich Schleiermacher nicht gemeint, aber so hat er's gemacht und machen müssen, weil sich ihm statt des über die individuellen Subjectivitäten hinausweisenden Gewissens das Gefühl unterschoß, dem er nun freilich einen universellen Anstrich geben möchte, aber er hält nicht. In diesem Punkte muß die neuere Vermittelungstheologie noch klarer und bestimmter ihrer principiellen Differenz von Schleiermacher sich erinnern und das relative Recht des edleren Rationalismus anerkennen, der noch aus der Kant'schen Schule den Respect vor ethischen Momenten bewahrte und sie nur dem logischen Uberglauben immer wieder zum Opfer brachte. Es dürfte sich von solcher höheren Vermittelung aus wohl bald herausstellen, daß die Vermittelungstheologie sich nicht unter die „Halben“ rangiren zu lassen braucht. Sie geht ganz ein sowohl auf die Operation mit ethischen als auf die Operation mit logischen Syllogismen, stellt aber die ersteren als die einzigen Realitätsbeweise voran und weist den letzteren bloß den analytischen Dienst an; den ästhetischen Syllogismus aber weist sie zurück, weil er in den theologischen Fragen nichts beweist und jeder, auch der tollsten religiösen und anti-religiösen Richtung accommodirt werden kann. Auch der Strauß'sche Pantheismus hat sich damit aufgeputzt; denn die absolute Idee kann zwar nicht logisch und noch weniger ethisch, aber ganz wohl ästhetisch und phantastisch vollzogen werden.

Gehen wir nun auf den erstgenannten Hauptgrundsatz der ethisch-religiösen Skepsis näher ein! — Es ist ein immer von Zeit zu Zeit hervorgetretenes sittlich-religiöses Postulat, daß der Mensch sich Rechenschaft darüber gebe, ob seine durch Erziehung und Sitte an ihn überkommenen religiös-sittlichen Motive und Ansichten auch berechtigt seien, und noch viel näher liegt die sittliche Anforderung, keiner neuen religiös-sittlichen Willensbestimmung sich endgültig zu fügen, ehe man sich von ihrem Rechte überzeugt hat. Religiöse Eindrücke und Ansprüche zu prüfen, dazu hat aber nur der das Zeug, welcher beides besitzt, sowohl das zu prüfende Object als den Maßstab, nach dem es zu prüfen ist. Da man aber eine zu prüfende Religionswahrheit nicht bloß theoretisch sich aneignen, sondern nur durch ein Eingehen auf ihre praktische Spitze ihr so nahe kommen kann, daß eine Prüfung möglich ist, so setzt jede Prüfung einer religiösen Erscheinung voraus, daß man provisorisch auf diese Erscheinung eingeht oder doch in die Lebenskreise, in welchen eine religiöse Richtung herrscht, persönlich eintritt und ihre sittlichen Entwicklungsphasen in unmittelbarer lebendiger Anschauung mitdurchlebt. Wer eine Speise nicht versucht, kann über ihren Geschmack nicht urtheilen; wer über den Werth oder Unwerth seiner erzogenen Religion urtheilen will, muß mit ihr zuvor sich's einen rechten Ernst sein lassen. Es liegt nun freilich die Einwendung nahe, es handle sich hier um Prüfung von Religionslehren, von Dogmen, welche im Kreise eines religiösen Bekenntnisses gelten, und da wäre es zuviel verlangt, wenn man Jedem die Bedingung eines vollen praktischen Eingehens auf diese Dogmen zumuthen wollte, wenn er sich ein Urtheil darüber soll erlauben dürfen. Allein diese Einwendung ist deswegen hinfällig, weil ein religiöses Dogma nie etwas Anderes sein will als ein Fingerzeig, wie man von Sünden rein und frei, bei wachem und regem Gewissen ruhig werden und zu einer ungetrübten Gemeinschaft mit dem göttlichen Geistesleben als der Quelle und dem Fundament unseres geistigen Lebens kommen kann. Hier ist nun jede Prüfung ohne praktisches Eingehen auf die Sache undenkbar. Es handelt sich ja um ein praktisches Ziel und um praktische Mittel und Wege; da ist alles Prüfen zugleich ein Probiren und Versuchen, ein praktisches Ansichherankommenlassen solcher Aufforderung und Zumuthung; bis ans Centrum unseres Gewissens heran müssen wir religiöse Lebenserscheinungen kommen lassen, wenn sich ihr Werth uns klar herausstellen soll. Solche ehrliche Gewissensprobe ist für die Theologie dasselbe, was für den Physiker ein physikalisches

Experiment. Die ethisch-religiöse Skepsis besteht also darin, daß der Glaube am Glauben geprüft wird, der historische positive Christenglaube an den, wenn auch dürftigen, Elementen von sittlichen Kategorien, welche durch unser Gewissen theils für unser individuelles Bewußtsein sich festgestellt, theils als wesentliche Gesetze des menschlichen Gemeinschaftslebens sich uns aufgedrängt haben. Findet nun zwischen diesen Gewissensbezeugungen und einer an uns herantretenden Offenbarungswahrheit ein Verhältniß gegenseitiger harmonischer Ergänzung statt, so verhüllt sich das skeptische Verhalten hinter der rasch eintretenden Verschmelzung der Gewissenssphäre mit der Offenbarungssphäre. Stehen aber beide in einem Widerspruch, stellt sich eine praktische ethische Antinomie heraus zwischen der Gewissensbezeugung und einer religiösen Offenbarung, so fragt sich's, welche von beiden über die andere den Sieg davonträgt und ob der Mensch sich überhaupt in einen solchen Kampf einläßt oder, wie dieß sehr oft geschieht, ihm aus dem Wege geht. Eine gültige Prüfung und Entscheidung kommt hier offenbar nur dann zu Stande, wenn das subjective Gewissen des Prüfenden die ihm entgegentretenden Zumuthungen ehrlich an sich herankommen läßt zu voller kräftiger Berührung. Das ist die echte Voraussetzungslosigkeit in der religiösen Skepsis, welche freilich voll von Voraussetzungen ist, Voraussetzungen rechts, Voraussetzungen links im Kampf auf Leben und Tod; so wird hier geprüft. Die Speise muß verschluckt werden, man muß es darauf ankommen lassen, ob sie der Magen behält und verdaut, beziehungsweise ob er durch sie eingerichtet und curirt wird oder nicht. Die Religionsprobe ist nur in tiefgehenden Gewissenskämpfen zu absolviren, logisch läßt sich hier nichts entscheiden, wohl aber läßt sich das im Gewissenskampf Entschiedene logisch fixiren und auseinanderlegen. Die praktisch-religiöse Skepsis ist also nicht in dem Sinne wie eine logische Kritik voraussetzungslos und doch kann sie insofern eine echte, lautere Probe geben, als ihre Voraussetzungen eben in der Anwendung selbst sich erproben. Im ehrlichen Gewissenskampf sichten sich von selbst die beiderseitigen Voraussetzungen; eine schlechte Waffe zerspringt, wenn man sie braucht; nur als Paradedegen kann sie ihre Existenz fristen, aber im Kampf erprobt sich das Lebensfähige. Denn in der religiös-sittlichen Skepsis plagen nicht blos logische Syllogismen, sondern lebendige Geister auf einander, und wer am meisten und das Beste leistet, behält Recht; wer eine ärmliche verrostete Waffe in diesem Kampfe führt, dem wird sie ein mächtigerer Geist aus der Hand

reißen und zerbrochen vor die Füße werfen. Auf solche ehrliche Religionsproben legten es einst Jesus und seine Apostel an, in solchen wurde ein Saulus zu einem Paulus besiegt, ein fanatischer Augustinermönch zu einem Reformator geweiht. Das ist Experimentaltheologie, die beweist so exact als Experimentalphysik. — Auch Reimarus und Strauß haben eine Ahnung davon, daß Offenbarungswahrheiten ethisch erprobt werden müssen, sie schieben aber diese Aufgabe von sich weg auf die ersten menschlichen Organe der göttlichen Offenbarung und sagen, die Glaubwürdigkeit einer Offenbarung sei davon abhängig, daß in dem Träger der Offenbarung die sittlichen Wirkungen der Offenbarung sich entschieden und nachhaltig zeigen. Strauß konnte das Gefühl der hier versteckten Sophisterei nicht ganz los werden und deutet deshalb diesen Satz so, daß es sich hier natürlich nicht um eine magische, sondern nur um eine moralische Umwandlung im Charakter der ersten Offenbarungsträger handle. Nun versteht man aber unter einer moralischen Umwandlung im Unterschiede von einer magischen eine Veränderung der Gesinnung, bei welcher der freie Wille des Umzuwandelnden selbst zulassend oder mitwirkend theilhaftig sein muß, also doch den Erfolg der sittlichen Anregung auch verhindern oder, wenn er auch erreicht ist, wieder vernichten und verkehren kann. Es ist also recht wohl möglich, daß eine echt göttliche, also glaubwürdige Offenbarung zuerst durch ein menschliches Organ hervortritt, in welchem die in dieser Offenbarung liegenden Keime neuer sittlicher Lebensgestaltung verkümmern und ihre Bewährung nicht finden, und doch wäre es verkehrt, wenn man deshalb das Gegebene wegwerfen wollte. Strauß hat hier mit den Worten „magisch“ und „moralisch“ gespielt. Dagegen ist das an dem Satze des Reimarus richtig, daß eine göttliche Offenbarung nothwendig schon in ihrem ersten menschlichen Träger, wie in Allen, welche sie unverkümmert bis an ihr Gewissen kommen lassen, eine ernste Aufrüttelung des Gewissens, eine Lösung und Restitution gebundener sittlicher Kräfte, eine Mittheilung höherer sittlicher Kraft wirkt; ob aber der so aufrüttelte und neu begabte Mensch seine Gaben recht anwendet und dem Antriebe Folge leistet, wird der Entscheidung des Menschen anheimgestellt. Wie diese ausfällt, hängt nicht bloß von der durch die Offenbarungsmittelwirkung bewirkten Anregung und Begabung ab, sondern da machen sich auch die oft nach entgegengesetzter Richtung ziehenden alten Gewohnheiten solcher Menschen, die in ihrer Umgebung vielleicht vorhandene Unempfänglichkeit und Penitenz gegen

ein neues, höheres sittliches Lebensprincip geltend und wirken auch auf momentan sittlich hoch begeisterte Gemüther lähmend ein; auch gehört von Rechtswegen jedem durch unmittelbarste Berührung mit der göttlichen Offenbarung bevorzugten Menschen seine besonders tief einschneidende Prüfungszeit, in der sich's herausstellen muß, ob sein Gehorsam zur reinen Liebe geworden und in der Demuth geblieben oder blos ein halbbewußter Seitensprung unter den Schrecken eines überraschten Gewissens gewesen, wenn nicht gar durch Selbstüberhebung und Ehrgeiz corrumpt ist. Offenbarungsmomente sind immer Momente, welche zu sittlicher Entscheidung mächtig reizen, aber nicht zwingen; in solchen Momenten wird der Mensch immer entweder entschieden besser oder entschieden schlechter. Die letztere Eventualität ließ Reimarus außer Acht, sowie den Umstand, daß auch derjenige, welcher sich durch Berührung mit göttlicher Offenbarung heben läßt, der Aufgabe der Verarbeitung nach den Gesetzen gewöhnlicher sittlicher Entwicklung nicht überhoben ist, also auch nicht der Gefahr der Abstumpfung, des Zurücksinkens und der halbbewußten corrumpirenden Umdeutung des Offenbarungsgehalts. Dazu kommt eine im Volksprüchwort oft geltend gemachte Beobachtung, daß jede edlere, höhere Anregung im Menschen auch die schlummernden widergöttlichen Triebe wachruft und, „wo Gott seine Kirche baut, der Teufel auch seine Kapelle“ flugs daran pfuscht und „großen Grimm hat, weil er weiß, daß er wenig Zeit hat“. — Es ist also doch nicht zulässig, die Experimentaltheologie Anderen zuzuschieben und für sich die Rolle des Zuschauers und Kritikers aus der Ferne zu machen; wer den Beweis des Geistes und der Kraft, den einzig durchschlagenden, den die Theologie hat, beurtheilen will, muß sich in den Bereich der Wirksamkeit dieses Geistes und seiner Kraft begeben. Wie manifestirt sich nun dieser Geist und diese Kraft denen, welche in den Bereich ihrer Wirksamkeit eingehen? Diese Frage führt uns

b) zur metaphysischen Erörterung der theologischen Axiome. Bekanntlich behaupten alle Religionsformen, aus der Quelle einer göttlichen Offenbarung ihr Leben zu fristen, deren handgreiflichste Spitze das Wunder ist. Obwohl nun das, was man Wunder im engeren Sinne nennt, mehr, so zu sagen, zu den Extremitäten im Organismus der Offenbarungsthatfachen gehört und nicht in ihrem Centrum liegt, so eignet sich doch gerade die Erörterung des Wunderbegriffs ganz zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung, um so mehr, als in

gegenwärtiger Zeit der Streit über das Wunder wieder auf der Tagesordnung der apologetischen Controverse steht. Strauß hat die alten Sätze des Reimarus wiederholt mit der Behauptung, sie seien noch nicht widerlegt. Sie lassen sich in die zwei Sätze zusammenfassen, daß eine Lehre, welche in sich keine Wahrheit habe, auch durch angebliche Wunder keinen Anspruch auf Geltung erwerben könne und daß eine Lehre von innerer Ueberzeugungskraft wohl thue, sich mit der zweideutigen Stütze des Wunders gar nicht zu befassen. Den ersten Satz zu widerlegen, ist nun wohl noch Niemand eingefallen, denn er steht im Alten und Neuen Testament und ist also ein Bestandtheil des christlichen Glaubens. Es kann sich nur darum handeln, ihn näher zu erklären. Die alt- und neutestamentliche Offenbarung kennt diabolische Wunder, ihr Wunderbegriff muß also doch Merkmale haben, welche ein Auftreten des Wunders im Dienst der Sünde nicht ausschließen, d. h. der allgemeine biblische Wunderbegriff stellt das Wunder zunächst auf ein sittlich und religiös neutrales, aber doch in die sittlichen Gegensätze eingehendes Princip. Es giebt aber nur ein Princip dieser Art, das sittlich neutral und doch zugleich fähig ist, auf das Gute wie auf das Böse einzugehen und sich ihm dienstbar zu machen. Dieses Princip ist die creatürliche Willensfreiheit. Bei allen von Menschen ausgehenden Wunderwirkungen ist also als nächste Ursache anzusehen die absolute Punctualität des freien Willens, die in jedem Menschen liegt. Aber eine andere Frage ist es, ob es nur so ganz im Belieben des Menschen liegt, die Manifestation seiner freien Willensenergie ins Wunderbare zu steigern. Zu dieser Spannkraft und zu solchen Erfolgen kommt es nur da, wo der Blitzstrahl einer unmittelbar göttlichen Offenbarung dem Menschen die Alternative stellt, entweder zur Hingabe eines felsenfesten Glaubens sich zu entschließen oder zum acutesten Widerspruch die sündliche Leidenschaft zu steigern. Insofern stehen auch die sogenannten diabolischen Wunder in einem Causalzusammenhange mit der göttlichen Offenbarung, sie können nur da vorkommen, wo sie durch göttliche Irritation aufgestachelt werden. Wir finden ja ähnliche Geseze im Naturleben; die elektrische Kraft steckt in jedem Körper, aber so lange nicht die Zerlegung und Isolirung der Electricität in einem negativen und einem positiven Pole erfolgt ist und so lange diese beiden Pole nicht einander auf den Leib rücken, springt kein elektrischer Funke hervor. Ebenso steckt auch im Menschen vermöge seiner Freiheit die Kraft zum Bruch des alltäglichen Naturlaufs, aber sie ist gebunden oder doch in ihrer Manifestation zurück-

gehalten, bis Gott sie löst zum Dienst oder Widerspruch, und dazu gehört eine doppelte göttliche Einwirkung, einmal eine zerlegende, welche die im menschlichen Bewußtsein oft so trübe ineinander gemengten sittlich=religiösen Gegensätze in ihrer Gegensätzlichkeit dem menschlichen Gewissen scharf vors Auge stellt, und dann zweitens eine zur vollen Entscheidung für das Eine oder Andere drängende acute Irritation; beides thut Gott an den von ihm zum besondern Offenbarungsdienst Berufenen, ehe er sie in seinen Dienst schickt, also in Zeiten großer geistiger Revolutionen und Evolutionen. Die Wunder gehören in die Erstlingsperiode jeder religiösen Ära, wie das Plazen der Schalen und Hülsen an Knospen und Samen in den Frühling. In solchen Zeiten gedeiht beiderlei Gewächs, und wie im Frühling auch die Brennnesseln wachsen, so gerathen in der Geburtsstunde neuen religiös=sittlichen Lebens auch die parasitischen Giftpilze diabolischer Ekstase, bei welcher eine auffallende Verschwisterung mit unnatürlichen Lastern meist hervortritt. Diabolus est simia Dei, sagt ein altes patristisches Sprüchwort; die carikirende Antithese hängt sich in dieser Welt der sittlichen Gährung und Gegensätzlichkeit an jede durchschlagende göttliche Lebens= und Segensmanifestation. Damit erledigt sich auch der zweite Satz des Reimarus. Zweideutig ist am Ende jede Stütze, jedes Organ und Werkzeug, aber darum sie wegwerfen, wenn man sie haben und brauchen kann, wäre sinnlos. Auch handelt es sich bei religiöser Lebenserneuerung nicht blos um neue Ueberzeugung, sondern um eine Begeisterung für diese Ueberzeugungen und höhere neue Kräfte, mittelst deren die neue Ueberzeugung fruchtbar gemacht und Abgelebtes regenerirt werden kann. Es giebt eine Stufe geistiger Gebundenheit, welche, auch wenn sie schon zur Krisis reif ist, doch nur durch eine ins Naturgebiet übergreifende geistige Machtäußerung beseitigt werden kann. Zur Religionsstiftung gehören Wunder, wie zur Staatengründung Kanonen. Zweideutig sind sie an und für sich beide, aber ein guter Interpret weiß sie so zu gebrauchen, daß sie keine zweideutige Sprache reden; und über unnöthigen Ueberfluß in Anwendung solcher Mittel zu klagen, dazu giebt wahrlich der alte und neue Bund keinen triftigen Grund. Denn gerade in den Wunderzeichen des Alten und Neuen Testaments zeigt sich eine sehr weit gehende pädagogische Accommodation an das Zeitbedürfniß. Auch diese Erscheinungen gestalten sich nach bestimmten Gesetzen, nach den Gesetzen der sittlichen Weltordnung, sie sind also zwar überphhysikalisch, aber doch nicht übercreatürlich. Wissenschaftliche

Betrachtung dieser Erscheinungen führt also auf das Gesetz, daß bei jeder das Princip umändernden religiösen Revolution außerordentliche Kräfte, welche in ruhigeren Entwicklungszeiten schlummern und gebunden sind, plötzlich frei werden und im Kampfe zwischen dem Alten und Neuen rechts und links als Waffen dienen; es ist eine höhere Hand, welche diese Kräfte entfesselt, aber es bleibt in die Hand des Menschen gelegt, ob er diese frei gewordenen Kräfte für oder wider die göttlichen Zwecke brauchen will. Es gehört zum Wesen der Religion, daß in Entscheidungszeiten, in welchen es sich um das ganze Princip des religiösen Lebens handelt, auch der ganze Mensch bis in die verborgensten Tiefen seines Geisteslebens hinein zur Entscheidung aufgeboten werden muß und deshalb in solchen Zeiten Waffen zum Vorschein kommen, welche man sonst nie sieht. Das Uebernatürliche des Wunders ist also wohl natürlich vermittelt und ethisch motivirt. Verlassen wir den freilich sehr bequemen Weg unbedingter Negation, der durch nichts als durch einige ganz unmotivirte Vorurtheile bedingt ist, und täuschen wir uns nicht durch das Postulat einer natürlichen Gesetzmäßigkeit, deren Bedingungen und Grenzen wir noch gar nicht kennen und die höheren Gesetzen subordinirt ist, welche sie in enge Grenzen einschränken! Das Richtige an dem Kriterium der Gesetzmäßigkeit liegt nur darin, daß jede Wissenschaft das Gesetz der Erscheinungen sucht. Insofern kann man jede Theorie über Offenbarung und Wunder einen Versuch, sie natürlich zu erklären, nennen, wenn man unter „natürlich erklären“ nichts Anderes versteht als „aus einem Gesetz erklären“. Wer aber alle diese Erscheinungen mit dem Ausruf „Mythus“ abmacht, setzt nur an die Stelle des religiösen Wunders das psychologische Wunder; das Problem ist dasselbe, nur auf ein anderes Gebiet verlegt. Diese Uebertragung ins psychologische Gebiet mag in einzelnen Fällen begründet sein, allein auch in diesen Fällen sind meist die Mythenbildungen nur die psychische Nachwirkung wirklicher objectiver religiöser Wunderzeichen, können also nur aus diesen selbst wieder erklärt werden. Es geht nicht an, die Psychologie zur großen finstern Kumpelkammer zu machen, in die man jede unbequeme Objectivität meint vergraben zu dürfen; denn die menschliche Phantasie erdichtet keine Wundersagen, wenn sie nicht durch mittelbare oder unmittelbare Wahrnehmung objectiver Wundererscheinungen angeregt ist. Ohne jegliche Erfahrung von solchen religiösen Glaubensthaten, aus Gottes Kraft vollbracht, würde nie ein einzelner Mensch oder ein Volk oder eine religiöse Genossenschaft zu Wundermythenbildung Trieb

und Fähigkeit haben. Diese Erörterung führt uns nun auf eine Reihe von theologischen Axiomen, welche durch Induction aus den empirischen Erscheinungen des religiösen Lebens bloßgelegt, aber nicht aus einander oder aus anderen Vordersätzen bewiesen werden können, jedoch überall, wo in ein religiöses Verhalten eingegangen wird, als selbstverständliche Voraussetzungen sich aufdrängen. Wir können diese Axiome in folgender Weise formuliren:

- 1) Der Weltzusammenhang bietet in seiner Gott zugewendeten Seite allerorts die Anknüpfungspunkte und offene Thüren für das Hereintreten göttlicher Macht- und Lebensoffenbarung und für Einfügung neuer Kräfte und Elemente durch die schöpferische Einwirkung des göttlichen Geistes.
- 2) Jede göttliche Offenbarung bewirkt eine Steigerung der menschlichen Freiheitsenergie, eine Erweiterung des Spielraums für die Bethätigung der menschlichen Freiheit und eine Steigerung der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen, und umgekehrt: jede gesteigerte religiöse menschliche Freiheitsenergie provocirt eindringlichere göttliche Segens- oder Gerichtsoffenbarungen.
- 3) Die Geschichte der göttlichen Offenbarung verläuft nach den in der organischen Natur und in den menschlich-geistigen Gebieten geltenden Entwicklungsgesetzen, indem
 - a. stoßweises Eintreten neuer Entwicklungsstufen und neuer Principien abwechselte mit stetiger, allmählicher Ausgestaltung,
 - b. jede neue Entwicklungsstufe, jedes neue Princip einen absoluten Kern hat, welcher in dem Vorangegangenen wohl vorbereitet ist, aber durch dasselbe nicht producirt werden kann,
 - c. auch in der Periode allmählicher, stetiger Ausgestaltung ein Abwechseln zwischen intensiver und extensiver Ausbildung stattfindet, ein Abwechseln, dessen Eintreten ebenfalls aus dem vorangehenden Zustand allein nicht vollständig erklärt werden kann.
- 4) In den Perioden, in welchen neue Offenbarungen hervortreten,

Wie in den Perioden, in welchen eine falsche Entwicklung eines schon vorhandenen Princip's abgebrochen wird und eine reformatorische Restitution der normalen Entwicklungsreihe erfolgt, pflanzen sich die Schwingungen des erregten Geisteslebens auch ins Naturgebiet fort und bewirken sogenannte Wunder.

- 5) Die in 2—4 formulirten Gesetze finden auch ihre Anwendung auf die religiöse Entwicklung des einzelnen Individuums, doch verhüllt sich in den Perioden, in welchen die religiöse Gesamtentwicklung in dem Proceß allmählicher stetiger Ausgestaltung sich befindet, das stoßweise Ueberspringen des individuellen religiösen Lebens von einer Entwicklungsstufe zur andern, wie das Hinüberwirken der geistigen Schwingung ins Naturleben in den engen Rahmen des Privatlebens und greift nicht unmittelbar in den Gang des kirchlichen Gesamtlebens ein. Evang. Joh. E. 3, V. 8.
- 6) Die ganze religiöse normale Entwicklung des einzelnen Individuums ist bedingt durch möglichstes Eingehen auf göttlich geordnete religiöse Zeitaufgaben und durch treue Verwerthung der einer Zeit verliehenen religiösen Begabung.

Alle diese sechs Axiome stehen nun allerdings in einem Zusammenhange mit einander, aber dieser Zusammenhang ist nicht durch die Kategorie der Causalität, noch durch die Kategorien der logischen Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine bestimmt, sondern nur durch die Kategorie der *conditio, sine qua non*, so daß also zwar das sechste Axiom das fünfte und dieses das vierte u. s. f. voraussetzt, aber doch aus ihm nicht abgeleitet werden kann, sondern einen absoluten Kern hat, der einen im vorhergehenden Axiom leer gebliebenen Rahmen ausfüllt, neue Momente hinzufügt, welche aus dem vorangestellten Axiom nicht herausdeducirt werden können. Es ist schon versucht worden, diese Axiome aus dem Wesen des menschlichen und göttlichen Geistes abzuleiten, aber dabei ist vergessen worden, daß unsere Begriffe vom Wesen des göttlichen und menschlichen Geistes erst vermittelt dieser Axiome construirt werden, eine Synthese von Momenten sind, welche eben in diesen Axiomen als unmittelbar sich erweisende Realitäten festgestellt sind. Auch trifft bei diesen sechs Axiomen das Merkmal zu, welches wir im Eingang festgestellt haben, daß nämlich in jedem Axiom eine Antinomie stecken muß. Denn im

ersten Axiom steckt die Antinomie zwischen der Geschlossenheit des Weltzusammenhanges und dem Offenstehen für schöpferische göttliche Causalität; im zweiten die Antinomie zwischen der göttlichen schöpferischen Causalität und der menschlichen Freiheit (und zwar verschärft durch die Constatirung der Thatsache, daß mit der Steigerung der einen auch die andere acuter wirkt); im dritten die Antinomie zwischen dem absoluten stoßweisen Anfangen einer neuen Entwicklungsreihe und dem Anknüpfen an ein Vorhergehendes einerseits und dem Auslaufen in eine immanente Ausgestaltung andererseits; im vierten haben wir die Antinomie zwischen Naturnothwendigkeit und dem Durchschlagen geistiger Schwingungen ins Naturgebiet; im fünften Axiom die Antinomie zwischen dem Gesetz der religiösen Massenentwicklung und dem Gesetz der religiösen Entwicklung des einzelnen Individuums und im sechsten Axiom tritt dieselbe Antinomie noch einmal auf, aber mit einer Wirkung, welche im Gegensatz steht zu der im fünften Axiom angegebenen, sofern der Widerspruch zwischen der jeweiligen religiösen Zeitaufgabe und dem jeweiligen individuellen religiösen Bedürfnis und seiner Befriedigung ebensowohl verhüllend und zurückdrängend als fördernd, anregend und die Befriedigung vermittelnd auf die individuelle religiöse Lebensentwicklung wirkt.

Während nun diese sechs Axiome nur die Form des religiösen Lebensprocesses feststellen, bezieht sich eine zweite Reihe von Axiomen auf den Inhalt des religiösen Bewußtseins, soweit er axiomatisch feststeht, durch unmittelbare Perception allein aufgefaßt werden kann. In dieser zweiten Reihe von Axiomen sind aber einige hervorzuheben, welche der allgemein menschlichen Gewissensperception näher liegen, während andere erst verständlich und genießbar werden, wenn das menschliche Gewissen an den ihm zunächst liegenden ethisch=religiösen Axiomen sein Perceptionsvermögen praktisch geübt und geschärft hat und dadurch so weit geführt worden ist, daß es die Lücke empfindet, die eben durch die Lebensrealitäten ausgefüllt wird, auf welche die andere Classe der Axiome hinweist. Die der allgemein menschlichen Gewissensperception nächst liegenden ethisch=religiösen Axiome sind folgende:

1) Im Mittelpunkt des geschaffenen Menschengeistes liegt ein göttlicher Lebenskeim, kraft dessen der Mensch die sittliche Aufgabe freier Lebensentwicklung zur Gottebenbildlichkeit und Gottgemeinschaft zu erfüllen hat.

2) Die Erfüllung dieser Aufgabe fordert ein stetiges freies Sich=

hingeben an die göttliche Geisteseinwirkung wie an die äußere göttliche Lebensführung, ein betendes Suchen weiterer göttlicher Geistesbegabung und ein treues Verwerthen der empfangenen Gabe.

3) Die Sünde ist in keiner Weise nothwendiges Ergebniß der creatürlichen Beschränktheit und Eigenheit, sondern ursprünglich schlecht-hin willkürliche, freie That der creatürlichen Persönlichkeit, eigenwillige Losreißung des geschaffenen Geistes vom göttlichen Lebensgrund zum Zweck einer egoistischen, widergöttlichen Umgestaltung der creatürlichen Lebensordnung.

4) Die Sünde, obwohl auf freier Selbstthat des geschaffenen Geistes beruhend, hat, einmal vollbracht, den Charakter einer entfesselten, zerstörend wirkenden Naturkraft, wird also ein kosmisch-physisches Princip, welches den ganzen natürlichen Weltzusammenhang afficirt.

5) Wegen die durch die Sünde bewirkte Losreißung des creatürlichen Geisteslebens vom göttlichen Lebensgrunde tritt immer eine Reaction der göttlichen Liebe ein, welche ihr Recht auf das harmonische Zueinandergreifen freier creatürlicher Geistesentwicklung und sittlich bestimmender göttlicher Geisteseinwirkung geltend macht. Es giebt keine göttliche Apathie und Gleichgültigkeit gegen das Umsichgreifen der Sünde.

6) Das Schuldbewußtsein entsteht durch das Hereinwirken dieser Reaction der göttlichen Liebe in das innere Geistesleben des gefallen Menschen.

7) Dieser Reaction der göttlichen Liebe und dem dadurch bewirkten Schuldbewußtsein sucht sich der in Sünde gefallene creatürliche Geist zu entziehen durch eine die egoistische Isolirung maskirende genossenschaftliche Ausbildung der sündigen Lebensrichtung. Die Sünde wird hier ein sociales Princip, den Einzelnen zu fanatischer Scheinhingebung an generalisirte und universell-formulirte Sündenprincipien oder unberechtigte Autoritäten begeisternd und verführend.

8) Dieser socialen Ausbildung der sündigen Lebensrichtung tritt die Reaction der göttlichen Liebe auch wieder als ein sociales Princip entgegen, theils durch Gerichtskatastrophen, welche die falsch begründeten socialen Bande zerreißen, theils durch sociale Ausbildung der göttlichen Reichsordnungen innerhalb der sündigen Menschenwelt, welche der Abstumpfung des Schuldbewußtseins beugen.

9) Jeder Mensch hat Zeiten, in welchen der göttliche Geisteshauch der durch die Sünde gebrochenen Willenskraft wieder Lust macht und

einigen Spielraum zu freier sittlicher Entscheidung sichert. Von der Art, wie der Mensch hier sich entscheidet, hängt es ab, ob er einer noch höheren Stufe sittlicher Befreiung entgegengeführt wird oder in die alten Bande zurückfällt.

10) Es gehört zur sittlichen Weltordnung, daß jeder Mensch zum vollen Bewußtsein der Consequenzen komme, welche aus der sündigen Abkehr von Gott hervorgehen müßten, wenn die aufhaltende Wirkung der göttlichen Gnade nicht dazwischen tritt.

11) Es giebt keine magisch wirkende göttliche Erlösungsthat, sondern jede göttliche Heils offenbarung bringt einerseits eine Restitution der Kraft zur freien Entscheidung für oder wider die angebotene Lebenserneuerung, andererseits einen durchs Gewissen ins Herz vordringenden Geisteszug zum Heilsweg, der dem widerstrebenden Gemüth wiederholt die falsche Sicherheit zerstört, hinter welcher der Mensch sich gegen die Zumuthungen des göttlichen Geistes verschanzt.

Diese Axiome sind die gemeinschaftlichen Principien der dogmatischen Speculation wie der theologischen Ethik; sie liegen in der Linie, in welcher die Dogmatik und die Ethik convergiren. Alle rein dogmatischen Theorien über das Wesen Gottes und dergleichen sind erst durch Folgerungen, welche aus den menschlichen Gewissenserfahrungen gezogen wurden, entstanden, und unter diesen Gewissenserfahrungen stehen eben diese oben an, deren Elemente in den angegebenen Axiomen dargelegt sind. Es ist das allgemein gültige sittliche Grundverhältniß zwischen Gott und der menschlichen Persönlichkeit, welches hier nach seinen verschiedenen Seiten und nach dem Verlauf seiner Entwicklung beschrieben wird. Dieß ist nun auch die Grundlage und Voraussetzung, auf welche die specifisch=neutestamentliche Heils offenbarung immer wieder zurückweist und ohne welche sie ganz unverständlich bleibt, die Voraussetzung, auf welche einzugehen jedem Menschen zugemuthet werden kann, weil sie in jedem menschlichen Gewissen unmittelbar sich bewährt, wenn man ehrlich auf seine Stimme hören will. Der Unglaube, der sich gegen diese sittlich=religiösen Grundaxiome kehrt, redet, was er im Grunde selbst in der Praxis fast auf jedem Schritt und Tritt wieder zurücknimmt, oft ohne es nur zu merken und zu ahnen. In ruhigen Momenten, in einer unbefangenen und ehrlich geradeaus sich gehenden Mittheilung kann man oft aus demselben Mund und aus derselben Feder, die sonst die decidirteste Negation predigt, diese sittlich=religiösen Grundwahrheiten herausplakaten sehen; sie sind zu mächtig lebendig, als daß sie consequent verläugnet werden könnten.

Darum sind sie Axiome, deren man nie los wird, so viele Räthsel sie auch enthalten mögen, und jede gegen sie sich richtende wissenschaftliche Negation ist ein Schlag ins Wasser, der durchdringt und doch kein Loch zurückläßt. — Aber so wenig diese Axiome sich wegdemonstriren lassen, so wenig lassen sie sich aus allgemeinen höheren Principien oder aus einander ableiten und beweisen. Einem Menschen, der seine Anlage zur Divinität läugnet und die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen für eine optische Täuschung erklärt, kann ich sie logisch nicht nachweisen. Die Thatsächlichkeit der Sünde wird auch nicht auf Grund irgend eines logischen Beweises angenommen, sondern lediglich auf Grund unabweisbarer, handgreiflicher und unmittelbar sich ausdrängender Manifestation. Ja, jeder logische Beweis ist hier schon durch das Wesen der Sünde ausgeschlossen; denn was logisch beweisbar ist, ist nothwendig und liegt nicht im Belieben der creatürlichen Freiheit; der Charakter der Willkürlichkeit, der formalen Absolutheit ist aber ein constituirendes Merkmal des Bösen, es ist etwas absolut Empirisches und sein Ursprung ein absoluter, die Continuität mit dem Vorgang abbrechender Anfang einer neuen Reihe von Lebensäußerungen. Ebenso ist auch das Hinüberwirken der Sünde ins physisch-kosmische Leben, wie das Eingreifen der reagirenden göttlichen Liebe und dessen Reflex im Schuldbewußtsein eben etwas absolut Thatsächliches, überall Constatirbares, aber eine logische Deduction aus dem Wesen der Sünde oder aus dem Wesen Gottes und des Menschen ist entweder unmöglich oder eine reine Scheindeduction, die dadurch gewonnen wird, daß man zuerst stillschweigend eine aus diesen unmittelbar feststehenden Thatsachen abgeleitete Definition der Sünde oder des menschlichen und göttlichen Geistes aufstellt, und dann natürlich ganz bequem daraus herleiten kann, was man zuvor unter der Hand in diese Definition hineingetragen. Ja, nicht einmal eine ethische Nothwendigkeit für das abwehrende und aufhaltende Eingreifen einer gegen die Sündenconsequenzen reagirenden göttlichen Liebe läßt sich nachweisen; denn es ist gar nicht abzu sehen, warum es ethisch abnorm sein soll, einen geschaffenen Geist, der seine ihm verliehene Freiheitsgabe dazu mißbraucht, daß er sich von seinem Lebensgrund selbstmörderisch losreißt, einfach seinem selbstermählten Schicksal zu überlassen; „volenti non fit injuria“ ist auch ein ethisches Axiom. Also auch diese Reaction der göttlichen Liebe ist eben ein schlechthin freies Wunder der erzieherischen Barmherzigkeit Gottes, factisch unläugbar und in der Gewissenserfahrung jedes aufmerksamen Menschen sich manifestirend, also axiomatisch fest-

stehend. Es sind also schlechthin gültige sittlich-religiöse Ideen, welche in diesen Axiomen aufgestellt werden, wohl alle in einem bestimmten Subordinationsverhältniß zu einander stehend, so zu sagen, ineinander organisch eingeschaltet, aber keine aus der andern herausgewachsen, sondern jede ein selbständiger Ring in der Kette der sittlich-religiösen Lebensordnung, der durch den Nachbar, mit dem er zusammenhängt, nicht ersetzt und durch ihn nicht producirt werden kann. An das durch diese allgemeinen sittlich-religiösen Grundwahrheiten bestimmte Gewissen tritt nun die neutestamentliche Offenbarung mit ihrem specifisch-neuen Gehalt heran, als ein historisches Factum, das darauf Anspruch macht, als die höchste Stufe der göttlichen Heilsoffenbarung in irdisch-menschlichem Lebensgebiet und somit auch als höchste Befriedigung der sittlich-religiösen Bedürfnisse der Menschheit anerkannt zu werden. Zunächst und in erster Linie beansprucht sie nun zwar diese Anerkennung nur in Bezug auf die von ihr bewirkte tiefere Einsicht in diese sittlich-religiösen Bedürfnisse selbst und in die ihnen zu Grunde liegenden sittlich-religiösen Grundverhältnisse; überall dringt Jesus und dringen seine Apostel darauf, daß in erster Linie der Mensch sich vollkommen klar werden müsse über seine sittlich-religiöse Aufgabe und über seinen factischen sittlichen Zustand und die daraus sich ergebende Stellung zu seinem himmlischen Vater; nur wer hier ehrlich sehen wolle und sehe, wie es mit ihm stehe, habe die Vorbedingungen eines gläubigen Verständnisses der Person und des Werkes Christi; auch behauptet die neutestamentliche Offenbarung, daß sie erst dem Menschen zu gründlichem Verständniß der allgemeinen sittlich-religiösen Axiome ver helfe, ihm den Sinn seiner Gewissenserfahrungen deute und dadurch ihn zur gläubigen Aufnahme des specifisch Neuen vorbereite, das sie in der Person Jesu Christi ihm vor die Augen stellt. Aber dabei bleibt die neutestamentliche Offenbarung nicht stehen, sie will durch die tiefere Deutung der Gewissenserfahrungen sich nur das Recht sichern, vom Menschen zu fordern, daß er Jesum Christum, den historischen Christus, als das ewige Haupt und den Herrn der Geschichte, als den Mittler zwischen Gott und den Menschen im Glauben umfasse, in ihm den verehren lerne, der allein heilen kann, was die Sünde verdorben hat, auf den alle Zeiten hinweisen als den Heiland der ganzen Welt, den aber keine irdische Entwicklungsreihe hervorbringen konnte, sondern als den Herrn vom Himmel, als das größte Wunder aller Zeiten nur der Vater vom Himmel senden konnte. — Die neutestamentliche Offenbarung hat nun den ersten Theil ihres

Anspruchs längst durchgesetzt. Daß das Christenthum der Welt das sittlich-religiöse Lebensziel in unübertrefflicher Lauterkeit zum Bewußtsein gebracht, ihr ein tieferes Verständniß vom Wesen, den Folgen und Erscheinungsformen der Sünde vermittelt hat, das gesteht heutzutage jeder gründlicher gebildete Mensch zu. Dagegen der zweite Theil ihres Anspruchs ist der Stein des Anstoßes, an dem sich die Wege scheiden. Christus der Gefreuzigte und wieder Aufgestandene den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit, denen aber, die an ihn glauben und ihn vertrauensvoll, an sich selbst verzagend, umfassen, der ewige Vermittler der Gotteskindschaft und himmlischen Vollendung — das ist das specifisch christlich-religiöse Axiom, das der Glaube nicht demonstrieren, sondern nur glauben und genießen, der Unglaube nicht verdauen und doch nicht außer Kraft setzen kann, das immer wieder den logischen Zweifel und den Widerwillen gegen das zugemuthete Verzagten an der eigenen Kraft zum Vollbringen des Guten herausfordert und doch schließlich im Ernst des Lebens und Sterbens sich siegreich bewährt. Die christologischen Streitigkeiten haben eigentlich seit der apostolischen Zeit ohne Unterbrechung fortgedauert und jede gründliche Behandlung der Geschichte des christologischen Dogma's erweitert sich unversehens zu einer Gesamtdarstellung der christlichen Dogmengeschichte, weil die Frage über die Natur der in Christo gegebenen Verbindung des göttlichen und menschlichen Wesens und Lebens die Cardinalfrage des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie ist, deren Beantwortung auch wieder zurückwirkt auf die Formulirung der ihr vorausgesetzten sittlich-religiösen Axiome. Es ist eine wohl zu beachtende Erscheinung, daß jede theologische und philosophische Richtung, welche die centrale einzigartige Mittlerstellung Christi nicht vollständig anerkennt, unwillkürlich auch zu einer niedrigeren Vorstellung von der sittlichen Aufgabe des Menschen, einer oberflächlicheren Taxation des Sündenverderbens und einer unvollkommeneren Auffassung der göttlichen Liebe und der göttlichen Heiligkeit, also zur Paganisirung des Gottesbegriffs, hingedrängt wurde. Denn wer die allgemeinen sittlich-religiösen Axiome in ihrer vollen Schärfe festhält, also einerseits an den vollen Ernst der hohen sittlich-religiösen Lebensaufgabe und andererseits an den vollen Jammer der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit glaubt, der hat nur die Wahl, entweder den Widerspruch zwischen Sollen und Können in seiner ganzen Trostlosigkeit stehen zu lassen und im Schopenhauer'schen Pessimismus

stecken zu bleiben, oder den, der sich als das Heil der ganzen Welt anbietet, als das Himmelsbrod, das der Welt das Leben giebt, eben als das anzunehmen, was er uns sein will. Wer das Eine wie das Andere nicht will, der muß eben die Prämissen aufgeben, welche zu diesem Entweder — Oder hinführen, das sittliche Ziel niederer stellen und das Schuldbewußtsein abstumpfend undeuten; aber indem er so einem Räthsel ausweicht, kommt er in Conflict mit dem Zeugniß des Gewissens und den unbestreitbarsten Thatfachen der höheren Culturgeschichte. — Alle bisher festgestellten Axiome treiben also dazu, eine Ergänzung in den specifisch-christologischen und soteriologischen Axiomen zu suchen, ohne welche die Reihe der bisher festgestellten Axiome ein Kumpf ohne Kopf wäre. Damit sind nun freilich diese christologischen Axiome nicht logisch bewiesen, denn ein Postulat ist kein Beweis, so wenig als Hunger und Durst die Speise und den Trank produciren; aber es soll auch kein Beweis sein, sondern nur eine Aufzeigung des organischen Zusammenhangs dieser Axiome mit den oben festgestellten. Ihre Wahrheit drängt sich zunächst als Bedürfniß auf, und wenn sie praktisch ergriffen und verwerthet wird, bewährt sie sich in ihren Wirkungen. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, ist die einzige Regel der Inductionsnachweise für solche Axiome. Wir formuliren die Axiome in diesen drei Sätzen:

- 1) Jesus Christus ist kraft seines Leidensgangs und seines Eingangs in die Herrlichkeit der ewige Vermittler der Lebensgemeinschaft mit Gott für die in Sünde gefallene Menschheit und das verklärte Haupt des menschlichen Geschlechts, das die Menschen zu sich zieht und denen, welche dem Zug folgen, eine totale Wiedergeburt aus dem göttlichen Lebensgeist vermittelt.
- 2) Das auf Christum vorbereitende alttestamentliche Offenbarungswort und das von ihm zeugende evangelische apostolische Wort, wie die von ihm gestifteten Sacramente, sind die Organe, durch welche der verklärte Herr seine Geisteswirkung auf die einzelnen Menschen und seine Gemeinde ausübt.
- 3) Die Entwicklung des neuen Lebens im Menschen aus dem Geist Jesu Christi ist zwar hinsichtlich der Intensität und mikrokosmischen Ausprägung ein progressus in infinitum, erhält aber extensiv ihren Abschluß durch eine gerichtliche und schöpferische Katastrophe, welche auch im leiblichen Leben des Menschen die Sündenfolgen beseitigt und durch Umwandlung des

ganzen Kosmos der erneuerten und vollendeten Menschheit auch eine entsprechende creatürliche Lebenssphäre anweist.

Die beiden letzten Axiome sind dem ersten untergeordnet, aber seine wesentliche Ergänzung. Von jeher hat die religiöse Lebenserfahrung im Schriftwort und in den Sacramenten die lautere Quelle erkannt, aus der der Lebensgeist Christi unmittelbar dem Menschenggeist entgegenströmt und welche durch keinerlei secundäre religiöse Anregungen ersetzt werden kann. Die Bibel hat eine Geschichte wie kein anderes Erzeugniß des religiösen Geistes; noch so oft bei Seite geschoben, ist sie immer wieder in die dominirende Stellung vorgebracht und hat die Traditionsfesseln und die Vorurtheile, die sich ihr entgegenstimmten, gesprengt und gebrochen; und so ist's auch mit den Sacramenten, die Welt wird ihrer nicht los; so verschämt oder vornehm sie auch um sie herum und an ihnen vorbei gehen möchte, sie muß wenigstens daran streifen und kann sich ihres Eindrucks nicht ganz erwehren. Das sind legitimirende Thatsachen, über die Mancher sich ärgert, die aber nicht im Ernst geläugnet werden können. — Hinsichtlich des letzten der drei Axiome genügt die Bemerkung, daß der Schritt von der halben Erlösung zur ganzen zwar nicht logisch nothwendig, aber ein religiöses Postulat ist, das sich nicht abwehren läßt. Das Sehnen und Seufzen nach des Leibes Erlösung von der Hinfälligkeit und dem Mißverhältniß, das zwischen seiner organischen Beziehung zum Geiste und seiner trotz aller Ausbildung doch immer in Frage gestellten und schließlich in Erstarrung untergehenden Leistungsfähigkeit zurückbleibt, ist unabweisbar und wird um so lebhafter, je klarer und vollständiger die sittlich-religiöse Lebensaufgabe des Menschen erfaßt wird. Diesem Bedürfniß tritt aber in der Auferstehung Jesu Christi und in seiner ausdrücklichen, historisch bezeugten Verheißung die Bürgschaft auf Befriedigung in so adäquater Weise entgegen, daß nur forcirte Abstraction dieses Axiom aus dem Kreise der praktisch legitimirten Axiome des christlichen Bewußtseins entfernen kann. Der Versuch ist schon frühe gemacht worden. Der hellenisch-platonische Dualismus glaubte schon in der apostolischen Zeit innerhalb der korinthischen Gemeinde den Menschen zur Hälfte preisgeben zu müssen; das 15. Capitel des ersten Korintherbriefs gab die durchschlagende Antwort. Wer dieses Moment des christlichen Bewußtseins hinwegnimmt, macht eine Lücke, die nichts Anderes ausfüllen kann; deswegen gehört es zu den constituirenden wesentlichen Elementen der christlichen Ueberzeugung und Weltanschauung, zu dem

Kreis von unmittelbar dem sittlich-religiösen Bedürfniß des Menschen mit befriedigender und begeisternder Wirkung entgegentretenden christlichen Offenbarungswahrheiten, die sich ebenfalls in ihrer praktischen ethisch-religiösen Wirkung legitimiren.

Diese Axiome sind nun insgesammt nicht bloß theologische, sondern in erster Linie religiöse Axiome, das Wissen um sie ist insofern ein wesentliches Moment des religiösen Lebens selbst; denn wer von seiner Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit, von seiner Sünde und Schuld und von dem, der ihm die Gnade vermittelt, nichts weiß oder nur unbestimmte dürftige Vorstellungen hat, wird keinen rechten Ernst der Buße und darum auch kein ernstliches Heilsverlangen haben können. Dieses praktische Wissen um die religiösen Grundideen ist somit eines der zum Wesen der Religion gehörigen constituirenden Momente; fehlt es, so ist das religiöse Leben erloschen oder noch nicht erwacht; ist es nur unvollkommen entwickelt, so ist auch das religiöse Leben noch auf einer niederen Stufe. Dennoch ist es möglich, daß dieses Moment des praktischen Wissens um die religiösen Axiome in einem Menschen durch die Einwirkung des ihn umgebenden religiösen Gemeindelebens und seiner Tradition einen gewissen Vorsprung in der Ausbildung erlangen kann vor den anderen Seiten des religiösen Lebens, eine religiöse Erleuchtung und Aufklärung in gewissen Schichten der kirchlichen Gemeinde verbreitet sein kann, mit der die religiöse Begeisterung nicht ganz gleichen Schritt hält. Es ist dieß eine Krankheitserscheinung, die Schleiermacher verleitet hat zu der völligen Ausscheidung des Wissens aus dem Begriff der Religion; allein derartige Ungleichmäßigkeiten in der Entwicklung verschiedener constituirender Momente kommen ja auch sonst vor. Es giebt z. B. ein einseitig auf den Begriff des persönlichen Ehre entwickeltes Rechtsbewußtsein bei ziemlicher Unklarheit in den Begriffen von Mein und Dein und umgekehrt ein einseitig im Eigenthumsinn aufgehendes Rechtsbewußtsein ohne ein entwickeltes Ehrgefühl, und doch wird deshalb Niemand behaupten wollen das eine oder das andere dieser Momente gehöre nicht wesentlich zum Rechtsbewußtsein. Dazu kommt, daß das eigene Gewissen und das sittliche Urtheil der Glaubensgenossen ein derartiges Zurückbleiben der religiösen Begeisterung hinter der religiösen Erleuchtung als eine schwere Verschuldung verurtheilt und mit dem Wort „Heuchelei“ und „Lüge“ kennzeichnet und eben damit bezeugt, daß ein vorgeschrittenes praktisches Wissen und Kennen der religiösen Grundwahrheiten die

sittliche Verpflichtung, mit dem Herzen und der Bethätigung im Wandel nicht zurückzubleiben, verschärfe. — Richtiger ist es, das theologische Wissen von dem praktischen Wissen um die religiösen Grundideen zu unterscheiden und für einen religiösen Luxusartikel zu erklären; es kann ein scharfsinniger Theolog doch daneben ein recht unfrommer Charakter sein und ebenso kann ein Mensch recht fromm und vollständig über seine religiöse Aufgabe und den Weg zum religiösen Lebensziel im Reinen sein und doch des eigentlich theologischen Wissens entbehren, gerade wie auch ein gebildeter Bürger ein klar entwickeltes praktisches Wissen von seinen persönlichen Ehren- und Eigenthumsrechten und -Pflichten haben kann, ohne deswegen ein Rechtsphilosoph und Jurist zu sein, und umgekehrt sehr feine Juristen vom Fach bisweilen recht schlechte Bürger sind. Das theologische Wissen streift in seiner wissenschaftlichen Ausbildung zunächst die unmittelbare Beziehung auf die praktische Anwendung im persönlichen religiösen Leben ab, vertieft sich in die Seiten der religiösen Ideen, welche nicht auf die praktischen Consequenzen hin-, sondern vielmehr auf die metaphysischen Voraussetzungen zurückweisen, während der fromme Laie diese nur soweit beachtet, als sie für Jeden faßlich durch die praktischen Spitzen hindurchschimmern und hindurchwirken, auch sich nicht den Kopf zerbricht über die mancherlei logischen Schwierigkeiten, welche dem Zusammenfassen dieser Ideen oder der einzelnen in einer religiösen Idee liegenden Momente sich entgegenstellen. Das theologische Wissen ist also allerdings nicht ohne Weiteres identisch mit der praktischen Einsicht in die Geltung der religiösen Axiome für das eigene Leben, wie sie wesentlich zur persönlichen Frömmigkeit gehört. Dennoch geht es nicht an, die theologische Erkenntniß vom Begriff der Religion ganz auszusondern. Denn der Ausgangspunkt der theologischen Forschung ist eben die Summe der religiösen Lebenserfahrungen, welche jeder fromme Christ unter dem Eindruck der göttlichen Offenbarung gewinnt; das sind ihre Axiome, und so sehr auch die Theologie in logische Kritik und speculative Contemplation sich vertieft und scheinbar vom praktischen Interesse sich abwendet, so geschieht das doch nur in der Absicht, um aus dieser Höhe der Theorie herunter einen um so energischeren Stoß zu führen, der das religiöse Leben vorwärts treibt. Dieß bestätigt auch die Geschichte. Jedes bedeutendere theologische System ist praktisch motivirt und praktisch verwerthet worden; schon der Apostel Paulus und das Evangelium Johannis schwingen die Waffe theologischer Dialektik,

und was wäre die große Reformation des sechzehnten Jahrhunderts geworden, wenn ein Luther und Calvin nicht auch Theologen gewesen wären? Nichts Anderes als ein verkümmertes Gewächs, wie die Waldenserreform vor dem sechzehnten Jahrhundert. Der praktische Eingriff in die religiöse Entwicklung vermittelt sich meist durch ein theoretisches speculatives Stillleben, von dort her nimmt er den Anlauf und wählt sich das Schwunghrett. Es ist das Verhältniß der Theologie zur Religion deshalb ganz analog dem Verhältniß der Jurisprudenz zum Rechtsleben eines Volks: im einzelnen Individuum scheinen sie auseinanderzufallen, sieht man aber auf das Gesamt=leben, so tritt ihre Zusammengehörigkeit alsbald klar hervor, und auch die Divergenz im Individuum hat ihre sittlichen Grenzen; ein frommer Christ muß nicht gerade ein Theolog sein, aber er darf auch kein Verächter der Theologie sein und eine ihm von der Theologie herkommende Anregung nicht schlechtweg abweisen; thut er es, so ist er ein Sectirer; ein unfrommer Theolog aber gilt mit Recht für einen Sophisten und leistet nichts Bleibendes. Wir halten also an der Identität der theologischen und religiösen Axiome fest. Damit sind auch die kritischen Einwendungen Dr. Bobertag's in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, XI, 2, erledigt. Wie es nicht bloß ein religiöses Gefühl, sondern auch ein Rechtsgefühl, ein ästhetisches Gefühl, einen wissenschaftlichen Gefühls=instinct giebt, so giebt es auch nicht bloß ein wissenschaftliches Wissen, sondern auch ein utilistisch=praktisches, ein religiös=praktisches und ein ästhetisch=praktisches oder technisches Wissen. Fühlen, Trieb, That und Denken sind psychische Functionen, die in jeder Form des Geistes=lebens sich wiederholen; der Geist ist Freiheit und nicht bloße Psyche. — Wie hat aber nun die Theologie von diesen Axiomen aus zu operiren? Der scholastische Abweg ist hier in erster Linie abzuweisen. Das Wesen der Scholastik besteht darin, daß sie dem Grund, auf dem die Ueberzeugung von der axiomatischen Gültigkeit dieser Grundwahrheiten ruht, nicht nachforscht, die phänomenologische Induction nicht wagt, sondern die traditionelle Geltung dieser Axiome mit ihrer axiomatischen Gültigkeit identificirt. Daher wird alle Scholastik, sobald sie einmal mit der logischen Kritik umzugehen lernt und die logischen Antinomien in den Axiomen entdeckt, frivol, leistet eine Obedienz ohne innere Ueberzeugung, weil ihre Ueberzeugung bloß auf der kirchlichen Gewohn=

heit ruht und nicht auf der Einsicht in den Parallelismus der allgemein menschlichen ethisch-religiösen Postulate mit den geschichtlich hervortretenden Offenbarungsthatfachen und Offenbarungswahrheiten. Dieser Scholasticismus fordert den Radicalismus der dialektischen Negation heraus, dessen sittliches Pathos in dem Kampf gegen die innere Lüge des Scholasticismus aufgeht. Die positive Antwort auf die obige Frage aber hat diese Abhandlung durch die That zu geben versucht, wenigstens einen Anfang dazu und eine Probe; die mikroskopische Anatomie der Axiome und ihres Zusammenhangs durchzuführen, ist die Aufgabe des dogmatischen Systems.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Jesus Christus. Seine Zeit, sein Leben und sein Werk von Edmund von Pressensé. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius. Halle. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1866. X u. 503 S.

Dieses ursprünglich französische, nun auch der deutschen Litteratur angehörige Werk stellt sich uns von vorn herein in zwei Beziehungen dar, in Beziehung zu Frankreich einerseits, zu Deutschland andererseits, und wir werden demnach auf Beides unser Augenmerk zu richten haben.

Der Verfasser ist bereits rühmlich bekannt, sowohl in französischen als in deutschen Kreisen, durch eine Reihe verdienstvoller Arbeiten, unter welchen wir hier nur die ebenfalls verdeutschten Arbeiten über die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte des Christenthums herausheben¹⁾. Er war im reformirten Frankreich der Mann auch für ein solches Werk wie das vorliegende²⁾. Als Beweis davon, wie sehr dasselbe Anklang gefunden, führen wir dieses an, daß schon zu Anfang des vorigen Jahres in Paris die zweite französische Auflage erschien, sowie auf der andern Seite die deutsche Uebersetzung Zeugniß giebt von der Anerkennung, die ihm in deutschen Kreisen zu Theil geworden ist. In Frankreich erkannte man bald, daß seine Bedeutung über die Grenzen der besonderen Confession des Verfassers hinausreiche. Der Besuch, womit der Erzbischof von Paris diesen beehrte, um ihm seinen Dank für diese Arbeit abzustatten, zeigt hinlänglich, daß man die Tragweite derselben für das Vaterland von Renan überhaupt zu würdigen weiß.

Im Vorwort spricht sich der Verfasser über die Genesis und die theologische Tendenz des Werkes auf sehr befriedigende Weise aus: „Dieses Buch ist weder eine Gelegenheitschrift noch eine Antwort auf dieses oder jenes Werk unserer

¹⁾ Siehe die Anzeige im Jahrgang 1862, Band VII, S. 394, dieser Zeitschrift.

²⁾ In der Revue chrétienne, 1863, p. 449—488, hatte der Verfasser das Werk von Renan auf eingehende und treffende Weise besprochen, so daß damals ein französisches Blatt bemerkte, das sei das einzig Gute, was bis jetzt in Frankreich gegen Renan geschrieben worden.

Zeit, welches immer noch Wiederhall findet. Es gehört mit zu meinen Arbeiten über das Urchristenthum. Immer hatte ich die Absicht, es zu schreiben. Wenn ich diesen großen Gegenstand eher in Angriff genommen, als ich beabsichtigte, so geschah es, weil er gebieterisch auf unserer Tagesordnung steht. Die religiöse und ganz besonders die Frage in Betreff Christi wird in unserer Zeit so unmittelbar verhandelt, daß man an das sechzehnte Jahrhundert erinnert wird. Ich trage kein Bedenken, anzuerkennen, wie sehr das Werk eines der glänzendsten Geister unserer Zeit dazu beigetragen hat, dieses Interesse wieder zu wecken. — Man kann nicht leugnen, daß sein Buch mit dazu gedient hat, den Volksgeist für Fragen, welche vor zwanzig Jahren veraltet schienen, leidenschaftlich zu erregen.“

„Geben wir zu, daß dieser außerordentliche Erfolg den Vertheidigern des Christenthums eine große Aufgabe stellt. Warum haben sie ihren Gegnern den Vortheil überlassen, Christum der Menschheit nahe zu bringen, dadurch, daß sie ihn in seine geschichtliche Umgebung stellten? Freilich hat man ihm, unter dem Vorwande, ihm seinen menschlichen Charakter wieder zu geben, seine Gottheit und seine Heiligkeit geraubt. Zu oft hatte man ihn uns als ein abstractes Dogma dargestellt. Nun ist man zu der entgegengesetzten Uebertreibung übergegangen, indem man an die Stelle der theologischen Abhandlung eine romanhafte Fiction setzte. Bestreben wir uns, zur wirklichen Geschichte zu kommen, indem wir uns nach Judäa um die Zeit der Herodier versetzen. Auf diesem wahrhaft menschlichen Boden strahlt die göttliche, heilige Schönheit des Erlösers mehr als unter dem goldenen Nimbus des unbeweglichen Angesichts eines conventionellen Christus hervor. Zu oft ist die Menschheit Jesu vollständig seiner Gottheit geopfert worden. Man hat vergessen, daß diese von jener unzertrennlich ist und daß der Christus, der uns erlöst, nicht ein unter menschlichem Scheine verborgener Gott, sondern ein menschengewordener Gott, ein erniedrigter Gottessohn ist, ein Christus, der sich wirklich den Bedingungen des irdischen Lebens unterworfen hat.“

Der Verfasser hat nichts versäumt, was zur Vorbereitung für ein solches Werk dienen konnte. Er hat sich mit den deutschen Arbeiten eingehend beschäftigt, er ist vertraut mit dem Stande der Kritik in Deutschland und nimmt fortwährend darauf Rücksicht. Zur Vorbereitung auf diese Schrift hat er sogar eine Reise nach Palästina unternommen, „nicht um ein Uebermaß von landschaftlichen Schilderungen zu geben und mit dem glänzenden Licht des Morgenlandes die ruhige, liebliche Schönheit des Evangeliums, welches vor Allem der unsichtbaren Welt angehört, zu überschütten, sondern um so viel als möglich zu dem Gepräge der Realität zu gelangen, ohne welche es keine wahre Geschichte giebt“. Und wir dürfen hinzufügen: es ist ihm dieß gelungen, die Naturschreibungen, die er hie und da in die Erzählung einfließt, vergegenwärtigen die historische Situation.

Der Plan des Ganzen ist ebenso einfach als sachgemäß. In dem ersten Buche, betitelt Vorfragen, werden 1) die philosophischen und religiösen Grundlagen des Lebens Jesu, 2) die Religionen der Vergangenheit, 3) das Judenthum in der Zeit des Verfalles, 4) die Quellen der Geschichte Jesu besprochen; im zweiten Buche giebt der Verfasser die Vorbereitung Jesu auf sein Werk und beschreibt den allgemeinen Charakter seiner öffentlichen Wirksamkeit. — Diese

Darstellung verläuft in folgenden Rubriken: 1) die Kindheit Jesu; 2) Johannes der Täufer; 3) die Versuchung. Jesus Sieger in der Versuchung; 4) der Plan Jesu; 5) die Lehre Jesu; 6) die Wunder Jesu. Das dritte Buch umfaßt die erste Periode der öffentlichen Wirkksamkeit des Herrn mit folgenden Abtheilungen; 1) die öffentliche Wirkksamkeit Jesu von seiner Taufe bis zu seiner Rückkehr nach Galiläa nach dem Purimfeste; 2) die Wirkksamkeit Jesu in Galiläa während der Zeit der öffentlichen Günst; 3) Vorbereitung der Krise in Galiläa; 4) die Krise des Glaubens in Galiläa. Das vierte Buch ist überschrieben: die Periode des Kampfes und behandelt: 1) die Gesandtschaft der Pharisäer von Jerusalem nach Galiläa und die Reise nach den nördlichen Gegenden; 2) den Aufenthalt in Jerusalem bei Gelegenheit des Laubbüttensfestes; 3) den letzten Aufenthalt in Galiläa, die feierliche Rückkehr nach Jerusalem durch Samaria, das Fest der Tempelweihe; 4) den Aufenthalt in Peräa, die Familie in Bethanien, die Auferweckung des Lazarus. Den Schluß macht das fünfte Buch: die große Woche, der Ausgang des Kampfes, Tod und Sieg.

Nach dieser Uebersicht des Ganzen gehen wir zur Betrachtung von Einzelheiten über.

Der Boden, auf dem die evangelische Geschichte, die Geschichte der biblischen Offenbarung überhaupt steht, ist in Frankreich nicht minder als anderwärts durch verschiedene philosophische Anschauungen oder Axiome und Behauptungen untergraben; sie kommen, so verschieden sie unter einander sein mögen, darin überein, daß sie das Uebernatürliche leugnen. Ganz richtig bemerkt daher der Verfasser am Anfange der Vorfragen: „Je nachdem man das Uebernatürliche annimmt oder verwirft, gestaltet sich die Geschichte Jesu vom Anfang bis zum Ende.“ So unternimmt denn der Verfasser, ausgehend von der Protestation gegen den götzendienerischen Respect vor der Wissenschaft und ihre die freie Forschung geradezu aufhebende Behauptungen, zu zeigen, in welche Widersprüche sich der denkende Geist durch Negation des Uebernatürlichen verwickelt, die Möglichkeit desselben nachzuweisen gegen den Pantheismus, der es nur verwirft, weil er Gott selbst leugnet, und gegen den Theismus, der es nur im Widerspruch mit seiner eigenen Ansicht über die göttliche Freiheit zurückweisen kann. Wenngleich die Zahl und das Ansehen derer, die in Frankreich so denken, nicht gering ist, so weiß der Verfasser doch eine sehr ehrenvolle Cohorte von christlichen Denkern auf französischem Boden anzuführen. Wir erlauben uns, sie hier zu nennen: Guizot, méditations sur l'essence de la religion chrétienne. Méditation sur l'état actuel du christianisme. Naville, de la vie éternelle (ins Deutsche und sogar in's Griechische übersetzt). Derselbe, le père céleste. Charles Secrétan, la raison et le christianisme. Simon, la religion naturelle. Caro, l'idée de Dieu. Janet, le matérialisme contemporain. Auch die Revue des deux mondes, die seit geraumer Zeit Arbeiten der Leugner des Uebernatürlichen, der Gegner des positiven Christenthums (Havet, Scherer, Réville u. A.), aufgenommen, hat in ihrem Hefte vom 15. Februar 1867 einen Artikel von Vitet mit Bezug auf die letzte Schrift von Guizot, de l'état actuel du christianisme, gegeben, ganz in positiv christlichem Sinne geschrieben. Das soll uns nur so viel beweisen, daß das Leben Jesu von Pressensé in Frankreich bei Vielen einen Boden findet, auf dem es verstanden und gewürdigt werden kann. Ob seine Erörterungen der philosophischen und religiösen Grundlagen des Lebens Jesu die Leugner des Uebernatürlichen eines Besseren belehren werden,

das ist freilich eine andere Frage. Immerhin hat er ihnen gezeigt, daß ihre Sätze angreifbar sind, und auf manche schwankende Geister vielleicht einen guten Eindruck gemacht.

Uebergehend zu den Religionen der Vergangenheit, faßt der Verfasser sie auf als Werk der Vorbereitung der Ankunft Christi; — „dieses Werk verläuft in zwei parallelen Linien, in directen Offenbarungen im Judenthum und in freien Offenbarungen im Heidenthum; der Convergenzpunkt beider ist das allgemeine Erwarten der Welt zur Zeit der Geburt Christi. So verdient der Erlöser der Ersehnte der Völker genannt zu werden, nach einem erhabenen Worte der Schrift, welches die höchste Philosophie der Geschichte in sich schließt.“ Sehr treffend und schön faßt der Verfasser die religiöse Entwicklung der vordhriftlichen und außerjüdischen Menschheit in folgenden Worten zusammen:

„So entwickelt sich am Vorabend des Christenthums in der allgemeinen Ohnmacht und Verworfenheit ein heißes Sehnen, eine verzehrende Flamme, welche, da sie keine Nahrung mehr hat, sich gegen das Herz wendet, worin sie entstand, und es verzehrt. Bald sucht sie in den materiellen Genüssen die Befriedigung ihres unendlichen Sehnsens, — bald verflucht sie ihre Götter mit einer Art von Wuth, und stürzt sich in die Gottlosigkeit, die aus der Verzweiflung kommt. Bald wendet sie in geheimer Ahnung ihre Blicke nach dem Orient, um in magischen Künsten oder in geheimnißvollen Orakeln Erlösung zu suchen. — In den verschiedensten Mythen erkennen wir dasselbe Verlangen nach einer großen Sühnung. Noch mehr, die Vorstellung von einem großen Befreier, von einem Messias, ist nicht minder allgemein. Sie findet sich in Indien in der Sage von Buddha, dem rettenden Reformator, in Persien in der Sage von Mithra, dem zukünftigen Besieger der bösen Gewalten, in Griechenland in der Mythe von Prometheus und in Deutschland in dem Gotte, der mächtiger ist als Odin, der die Welt retten soll und den man nicht zu nennen wagt.“

Nicht minder treffend wird das Judenthum charakterisirt. Zunächst giebt der Verfasser eine Skizze von der Religion des Alten Testaments und es wird ihm nicht schwer, die unhaltbaren Ansichten Renan's zu widerlegen. „Wenn man sich“, sagte er, „auf den Genius des Volkes beruft [um seine Religion zu erklären], so fragen wir, wie der Hebräer mit seinem Geist ohne Geschmeidigkeit und philosophischen Schwung von Anfang an Plato und Aristoteles übertreffen konnte. Außerdem ist seine fortwährende Neigung zum Götzendienste gerade zur Zeit der Gestaltung seiner Religion eine feststehende Thatsache, wenn irgend eine. Nur durch Zwang wird er im Monothetismus erhalten. Durch harte Züchtigungen muß er immer wieder zu diesem zurückgebracht werden. Sobald er seiner Neigung folgt, betet er Baal an und von zwölf Stämmen gehen schließlich zehn zu einem milderen Heidenthum über. Wenn also seine Religion weder aus dem Boden hervorgeht, auf dem er wohnt, noch aus dem Blute, welches in seinen Adern strömt, so muß sie wohl vom Himmel herabgekommen sein. Wir erkennen darin das Siegel einer nicht gleich fertigen, sondern fortschreitenden Offenbarung, welche der Zeit, der Unwissenheit und Schwachheit des Volkes entsprach, das sie sich aneignen sollte, um ihr Wächter zu sein.“ Der Verf. hätte gegen Renan hervorheben dürfen, daß die Hebräer die einzigen Semiten waren, unter denen der Monothetismus ursprünglich Wurzel faßte, — gegen Renan,

der sich nicht entblödet, die Phönicier von den Semiten auszuschließen, weil das in seinen Kram paßt.

Nachdem er die politischen Verhältnisse des Judenthums in der Zeit des Verfalls beleuchtet, behandelt er das alexandrinische Judenthum und hebt den gewaltigen Contrast hervor, der zwischen Philo und dem Evangelium obwaltet, und giebt eine sehr lebendige Zeichnung von dem geistigen Zustande der Juden zur Zeit Christi, von den Rabbinen und ihrer steigenden Bedeutung, von ihrem Unterrichte u. s. w.

Mit Recht hat der Verfasser den Quellen der Geschichte Jesu eine eingehende Betrachtung gewidmet. Denn die neueren negativ-kritischen Arbeiten der Deutschen sind auch in französische Kreise eingedrungen, und es ist fortan unmöglich, sie mit vornehmem Stillschweigen, mit jener bei einem Theil der Franzosen so beliebten *fin de non recevoir* zu beseitigen. Der Verfasser zeigt in seiner Erörterung, daß er die verschiedenen kritischen Arbeiten der deutschen Theologie kennt und sie unbefangen zu prüfen und zu verwerthen weiß. Das Enderesultat ist dieses, daß unsere vier Evangelien authentische Quellen des Lebens Jesu sind und daß namentlich alle Gründe gegen die Aechtheit des Evangeliums Johannis unhaltbar sind¹⁾. Die Erörterungen über die Quellen des Lebens Jesu tragen durchaus das Gepräge der Umsicht, Nüchternheit, Unbefangenheit, gleich weit entfernt von Zweifelsucht wie von vornehmem Ignoriren der Schwierigkeiten und orthodoxer Schroffheit.

Was diesen Abschnitt betrifft, so giebt er uns Anlaß zu folgenden kritischen Bemerkungen. Die Tübinger Schule sucht den Galaterbrief nicht an (S. 120. 181), sondern die beiden Thessalonicherbriefe. Der Verfasser führt die Briefe an die Thessalonicher, die Römer, die Korinther als diejenigen an, welche die Baur'sche Schule habe stehen lassen. — Das Stillschweigen des Papias über das Evangelium Johannis in der von Euseb. (H. E. III, 39) angeführten Stelle, da es von den Befreibern der Aechtheit dieses Evangeliums so geflissentlich ausgebeutet wird, hätte dürfen etwas näher angeführt und beleuchtet werden. Dabei ist anzuerkennen, daß der Verfasser jenes Stillschweigen ganz richtig abschätzt. Daß Sueton in Claudio c. 25 unter Chrestus Christum versteht, ist keineswegs sicher. Bei Tertullian kommt zwar die Form *chrestiani* statt *christiani* mehrmals vor, so daß von dieser Seite nichts einzuwenden ist; aber Sueton selbst kennt die Form *christiani*, so in Nerone c. 16. Geschichtliche Gründe führen darauf, daß Sueton in der ersten der beiden Stellen unter Chrestus nicht Christus, sondern irgend einen jüdischen Auführer versteht.

Die folgenden Bücher geben, wie die mitgetheilte Inhaltsanzeige es beweist, Alles, was zum Leben und zur Wirksamkeit Jesu gehört. Sehr passend wird in das zweite Buch auch die Erörterung der Lehre, ihren wesentlichen Charakterzügen nach, aufgenommen, sowie eine kürzere Abhandlung über die Wunder. Die Darstellung ist wohlgeordnet und geeignet, eine sehr anschauliche, lebendige Vorstellung von der Wirksamkeit Jesu zu geben, wobei wir mit dem Verfasser über die zeitliche Stellung, die er dieser oder jener Einzelheit giebt,

¹⁾ Hierbei machen wir aufmerksam auf die soeben erschienene vortreffliche kleine Schrift: Das Johannesevangelium. Vier Vorträge (in Amsterdam gehalten) von J. J. Dosterzee, Dr., Prof. der Theologie in Utrecht. Gütersloh 1867.

nicht rechten wollen. Das Ganze ist von einer wohlthuernden, belebenden Wärme durchdrungen, worunter jedoch das didaktische Moment keineswegs leidet. Die Grundgedanken der Lehre Jesu, die leitenden Ideen seines Lebens sind sehr lebendig und anschaulich dargestellt. Der Verfasser setzt mit mehreren der besten neueren Forscher das Geburtsjahr des Herrn auf das Jahr 750 u. c. Er verwirft die Annahme, daß Matthäus die Genealogie des Joseph, Lukas die der Maria giebt. Die Differenzen zwischen beiden Genealogien erklärt er daraus, daß in Folge der äußeren Verkommenheit der Davidischen Familie die Geschlechtsregister derselben seit langer Zeit sehr ungenau geführt wurden. Doch nimmt er an, nach 2 Timoth. 2, 8 und anderen Stellen, daß auch Maria von David abstammte. Was die Schätzung betrifft, so erklärt er sich für diejenige Auslegung der betreffenden Stelle (Luc. 2, 1), welche *πρωτη* im Sinne von *πρωτερα* nimmt, so daß zu übersetzen wäre: Diese Zählung geschah, ehe Quirinius Statthalter von Syrien war. Zugleich beruft er sich mit Anderen auf Suet. Octav. c. 28 und Tac. Ann. I, 11 als Beweise, daß Augustus jederzeit mit dem Gedanken beschäftigt war, eine Schätzung des Reiches und der davon abhängigen Bundesländer vorzunehmen, und daß es keine Schwierigkeit hat, anzunehmen, daß Herodes sich dem Wunsche des römischen Kaisers gefügt habe. Daß aber die vom Verfasser adoptirte Uebersetzung von Luc. 2, 1 Schwierigkeiten darbietet und daher von manchen Auslegern verworfen wird, ist bekannt.

Sehr passend für die katholischen Leser des Buches bemerkt der Verfasser bei Anlaß der Verkündigung der Geburt des Herrn: „Maria ist nicht eine in einer Wolke erzeugte Gottheit. Die Menschheit, welche sie repräsentirt, ist die uns bekannte schwache, irrthumsvolle, leidende; allein sie repräsentirt diese in ihrer rührendsten Demuth und in ihrem zuversichtlichen Glauben“. — Zugleich bespricht der Verfasser die dogmatische Bedeutung der wunderbaren Empfängniß Jesu. — Den Stern der Magier führt er mit Kepler auf die Conjunction des Jupiter und Saturn zurück, die im Jahre 748 soll stattgefunden haben und die siebenzig Tage hindurch zu sehen gewesen. Dieß bildet aber eine Schwierigkeit; denn wenn es auch gestattet ist, anzunehmen, daß das Gestirn zwei Jahre vor Jesu Geburt erschienen ist, weil Herodes die Kinder dieses Alters tödten ließ, so konnten die Magier unmöglich dasselbe Sternbild noch im Jahre 750 gesehen haben. Daher nehmen einige Ausleger an, daß sie, durch jenes Sternbild nur aufmerksam gemacht, erst durch einen sonderlichen Stern, Fixstern oder Komet, der zu der Zeit der Geburt Jesu erschien, völlig überzeugt wurden, daß der verheißene Weltretter geboren sei, womit freilich die Sache keineswegs erklärt ist. — So schön die Charakteristik des Täufers ist, so kann man doch nicht zugeben, daß er nach dem Bilde Jesu (Matth. 11, 7) „nur ein Rohr in der Wüste“ war; der Verfasser giebt dem Bilde zwar eine sinnige Wendung, aber gewiß nicht die richtige, wenn er sagt, daß Johannes ein Rohr war, welches der Sturm der Verfolgung nicht brechen sollte, weil es sich unter dem Winde der Gunst nicht gebeugt hatte.

Als Probe der Auffassungs- und Darstellungsweise des Verfassers erlauben wir uns, einige Stellen aus dem die Versuchung Jesu betreffenden Abschnitte herzusetzen. „Wenn man einen ernsten, heiligen Gedanken vertreten soll, so ist es heilsam, mit ihm allein zu leben und allen Verkümmern desselben

durch die Menschen sich zu entziehen. — Allein die Wüste war für Jesus nicht bloß ein heiliger Zufluchtsort, sondern auch der Schauplatz seines ersten Kampfes und ersten Sieges. Dort bestand der Erlöser die große Probe der Freiheit, ohne welche keine sittliche Bestimmung sich vollendet. Hier muß man das vollständige Geheimniß seiner Erniedrigung ohne Weiteres anerkennen. Wenn man die Unmöglichkeit zu sündigen für ihn in Anspruch nimmt, so entzieht man ihn den wahren Bedingungen des irdischen Daseins; seine Menschheit ist dann nur noch eine Täuschung, ein durchsichtiger Schleier, durch welchen seine des Leidens unfähige Gottheit durchscheint. Ist er uns nicht mehr ähnlich, dann ist er nichts mehr für uns.“ Nachdem der Verfasser die verschiedenen Versuchungen durchgegangen, setzt er hinzu: „Indem er sich auf diesen Weg des Gehorjams [gegen Gott] begiebt, giebt er allen Vorurtheilen der jüdischen Nation Anstoß, straft er alle ihre Hoffnungen Lügen und erregt ihren ganzen Haß. Ein Messias, welcher nicht herrschen will, muß sterben; König oder Opfer, eine andere Wahl giebt es für ihn nicht. So oft er eine neue Versuchung des bösen Geistes zurückgewiesen, hat er eine neue Stufe des Opferaltars bestiegen. Es fehlt nur noch die Vollendung. Der Sohn des Menschen hat im Princip alle Schmach und Schmerzen auf sich genommen, welche seiner warten. — Die Ereignisse in seinem Leben sind nur die Entwicklung und Folge der großen sittlichen That, die in jener tiefen Einsamkeit geschehen ist. — Wenn durch Empörung Eden geschlossen und zerstört wurde, so wird es durch Gehorsam und Opfer für die neue Menschheit wieder geöffnet, wenn ihr Haupt im Gebiet der äußeren Thaten Alles erfüllt hat, wie er es schon im sittlichen Gebiete gethan.“ Es ist, wie man sieht, die Reproduction des Grundgedankens von Milton's wiedergewonnenem Paradiese.

So Treffendes der Verfasser über die Wunder sagt, so können wir ihm doch darin nicht beistimmen, daß er Wunder und Zeichen so sehr unterscheidet und einander entgegensetzt. „Das Zeichen“, sagt er, „ist nur eine Manifestation der Macht, eine außerordentliche Thatfache, welche stark die Aufmerksamkeit auf sich zieht und Bewunderung oder Staunen erregt, abgesehen von ihrem sittlichen Charakter. Offenbar hat es keinen religiösen Werth, es ist für die Augen, nicht für das Herz und Gewissen. Es kann nicht dazu dienen, eine göttliche Mission oder eine neue Wahrheit zu beweisen; denn selbst das Böse kann seine außerordentlichen Manifestationen haben. — Ueberdies ist die Macht Gottes nur eins von seinen Attributen, nicht sein Wesen, weil er vor allem Heiligkeit und Liebe ist. Die größten Offenbarungen geben ihn nicht wahrhaft zu erkennen. Daher die Unfruchtbarkeit des Zeichens, wenn es auf sich selbst beschränkt ist. — Daraus folgt, daß das Wunder kein bloßes Zeichen ist; es schließt eine Manifestation der Heiligkeit und Liebe in sich. Es ist eine Offenbarung des Unsichtbaren, dazu bestimmt, die, welche seine Zeugen sind, aus der äußeren Welt in das höhere, sittliche Gebiet zu erheben, u. s. w. Diese Unterscheidung und Entgegensetzung von Wunder und Zeichen ist von einem Ende zum anderen falsch, und wir wundern uns, daß der sonst so richtig urtheilende Verfasser solch einen Mißgriff thun konnte. Schon das Wort *répas*, das auch für Wunder gebraucht wird, hätte ihn darauf führen können, daß seine Ansicht unhaltbar ist. Schon aus Joh. 2, 11 hätte er ersehen können, daß *σημεῖον* so viel ist als das, was er specifisch Wunder nennt. Ueberhaupt hätte er bedenken sollen, daß die drei

Wörter *σημεῖον, τέρας, δύναμις* denselben Begriff ausdrücken, nur mit verschiedener Beziehung.

Da wir so ins Kritisiren gekommen sind, so wollen wir gleich eine Schriftstelle anmerken, wo wir mit des Verfassers Auslegung nicht übereinstimmen. Sie betrifft die Geschichte des Zachäus. „Zachäus“, sagt er, „war durch die öffentliche Meinung gebrandmarkt, trotz einer bewunderungswürdigen, bis zur Scrupulosität getriebenen Uneigennützigkeit; denn wie er zu Jesu sagt, gab er die Hälfte seiner Güter den Armen und entschädigte vierfach den, dem er wider Willen irgend ein Unrecht gethan. Er war nicht von seinen Tugenden eingenommen. Vielleicht hatte ihn der ungerechte Ostracismus, dessen Opfer er gewesen war, vor dem Stolz bewahrt, der seinen Volksgenossen zum Verderben gereichte.“ Demnach wäre, was Zachäus Luc. 19, 8 dem Herrn sagt, durchaus nicht als Resultat der Zusammenkunft mit Christo, des gnädigen Entgegenkommens Christi, nicht als Frucht der beginnenden Bekehrung anzusehen. Allein darin irrt sich der Verfasser. Schon Calvin hat das Richtige darüber, wenn er zu dem genannten Vers 8 bemerkt: *Zachaei conversio a fructibus et externis signis describitur; quia probabile erat, eum suas opes multorum damno auxisse, si quem fraudaverit, quadruplum reddere paratus est; praeterea dimidiam bonorum suorum partem pauperibus consecrat, worauf er zu Vers 9 bemerkt, was die Erklärung von Vers 8 bestätigt, daß der Herr in Zachäus eine aufrichtige Bekehrung wahrgenommen habe, daß er aber keineswegs die Ursache des Heils den guten Werken des Zachäus zuschreibe, sondern indem er sagte, seinem Hause sei Heil widerfahren, weil Zachäus Abraham's Sohn sei, so gebe er damit zu verstehen, daß er den Glauben Abraham's habe und daß um desswillen seine Werke Gott gefallen. Die Erklärung, die der Verfasser gegeben, ist in französischen Kreisen zu Hause, wahrscheinlich entstanden aus der freilich unbegründeten Besorgniß, daß die entgegengesetzte Erklärung die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gefährden möchte.*

Was die Passionszeit und das dahin Einschlagende betrifft, so ist der Verfasser der Ansicht, daß zwischen dem synoptischen und dem Johanneischen Bericht ein unauflöslicher Widerspruch bestehe, daß aber dem Berichte des Johannes vollständig Recht zu geben sei. Daß Pressensé viele bedeutende Autoritäten für sich anführen kann, daß die andere Erklärung, welche den Gegensatz meint auflösen zu können, an vielen Schwierigkeiten leidet, das wird jeder Unbefangene zugeben. Wie wenig er gewillt ist, das Abendmahl seines geistigen Inhaltes zu entleeren, darin übrigens mit der wahrhaft reformirten Lehre völlig im Einklange, das beweisen die folgenden Worte: „Der Sinn dieser Worte [der Einsetzung des Abendmahls], die so viel Sturm hervorgerufen haben, ist einfach und klar. Brod und Wein der Eucharistie können den Leib Christi selbst, der da ist, am Tische sitzt, spendet, nicht enthalten. — Wir sind also auf die Symbolik angewiesen. Allein das Symbol enthält eine lebendige geistige Realität. Die erhabenen Zeichen der Erlösung begehren und empfangen heißt vor der Welt und der Kirche bekennen, daß man an diese große Thatsache glaubt, daß man mit Paulus nichts wissen will als Christum den Gekreuzigten, heißt zeigen, daß man nach einer sittlichen Aneignung seines Lebens Verlangen trägt, die ebenso positiv ist als die physische Aneignung, welche das materielle Brod in unsere Substanz verwandelt; und da auf diesem Gebiete Verlangen so viel

als Empfangen ist, so erhält der Jünger, der an diesem heiligen Mahle Theil nimmt, eine herrliche Bekräftigung seines Glaubens für sein schwaches Zeugniß; denn Christus selbst theilt sich der bußfertigen und gläubigen Seele mit. Bei dem heiligen Abendmahle begegnen sich der Mensch und Gott, der Mensch mit seinem besten Streben, Gott mit seinen reichsten Gaben. Die Eucharistie ist der feierlichste und heißeste Ausdruck des Heilsbedürfnisses und folglich die reellste Mittheilung des göttlichen Lebens“ u. s. w.

An die Geschichte der Leiden und des Todes des Herrn reiht sich eine kurze Abhandlung über die Bedeutung derselben. Der Verfasser, der sich schon früher (S. 290) über die stellvertretende Bedeutung des Leidens Christi ausgesprochen, kommt nun hier darauf zurück, indem er zugleich unstatthafte Vorstellungen abweist und die leitenden Gedanken der Versöhnungslehre ausspricht. „Hüten wir uns“, sagt er, „am Kreuze eine Art Gegensatz zwischen Jesus und Gott anzunehmen. Indem Jesus durch sein Opfer die Welt rettet, erfüllt er den Rathschluß des Vaters: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab“. — „Er war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber“. — Jesus liegt wohl unter dem Zorne des Vaters, weil der Tod die von ihm gewollte Züchtigung für das abgefallene Geschlecht ist. Er kam in ein unter dem Fluche liegendes Gebiet, als er in unsere Welt kam. Zumal, da er in das düstere Thal des Todes kam, empfand er diesen wirklichen Fluch, die Folge der von ihm nicht begangenen Sünden. Allein durch seinen Gehorsam und seine Liebe verwandelt und entwaffnet er den Fluch, weil er sich im Tode selbst Gott dem Vater hingiebt und uns mit ihm versöhnt. In seinem Leiden liegt also nichts, was einem directen Fluch Gottes über seine Person ähnlich wäre. Jesus stirbt nicht als ein Verdammter.“ Wir könnten ergänzend hinzufügen: Wäre Christus als ein Verdammter gestorben, wäre das Bewußtsein der Gottverlassenheit das durchschlagende und überwältigende in Jesu Seele gewesen, so müßten wir eines Anderen warten, der uns vom Fluche der Sünde, von der Sündenschuld erlöste. Doch hätten wir gewünscht, daß der Verfasser, mit Berücksichtigung von Röm. 3, 25. 26, hervorgehoben hätte, daß die strafende, richterliche Gerechtigkeit Gottes ihre Befriedigung haben mußte und diese ihre Befriedigung im Opfer Christi vollzogen hat. In den folgenden Worten scheint das ganz ausgeschlossen zu sein: „Wie das Kreuz Christi keine bloße Offenbarung der göttlichen Liebe ist, so ist es auch keine Wiedervergeltung, keine Rache des Himmels an der Erde, wie wenn Gott, um zu vergeben, gewartet hätte, bis das Leiden des Sohnes durch seine Unermeßlichkeit der Größe unserer Schuld gleich käme, was nie möglich gewesen wäre, weil eine unendliche Strafe nicht auf einige Stunden beschränkt werden kann.“ Damit hat der Verfasser der Ansicht, die Röm. 3, 25. 26 niedergelegt ist, einen recht crassen, abstoßenden Ausdruck gegeben, aber sie keineswegs widerlegt und nicht genug bedacht, welsch eine Tragweite das Leiden des Sohnes Gottes haben muß. — An diese Ausführungen schließt sich die Erwartung der Auferstehung Christi an, wobei, nach gehöriger Beleuchtung der Thatfachen und der Wirklichkeit der Auferstehung, die Bedeutung derselben als des einzig hinreichenden Beweises der Vollendung der Erlösung beleuchtet wird.

Möge das Werk in französischen wie in deutschen Kreisen den Segen bringen, den man von ihm, seiner ganzen Anlage und Ausführung nach, zu erwarten

berechtigt ist. Leider ist uns das französische Original nicht zur Hand, so daß wir die Uebersetzung nicht controliren konnten. Sie ließt sich aber recht fließend. Erlangen. Herzog.

Zur Palästina-Literatur.

Aus dem Orient. Von Dr. C. Reinke. Münster 1864. 340 S.

Der Hauptzweck dieser Schrift ist, für die in Jerusalem zu erbauende Ecce-homo-Kirche Interesse zu erwecken oder dasselbe mehr zu beleben. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit Genaueres über „die Genossenschaft Unserer Frauen von Sion“ (der Zionschwesteren) und deren Vorstand, den getauften Straßburger Juden Maria Theodor Ratisbonne, jetzt Priester der Diöcese Paris.

In den einleitenden Abschnitten ist vom Orient im Allgemeinen und dann von der „Sionsstadt mit ihren tragischen, aber bedeutungsvollen Geschichten in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nach ihren Licht- und Schattenseiten“ die Rede. Der Verfasser (Domcapitular und Professor) nimmt einen verhältnißmäßig unparteiischen Standpunkt ein; ereifert er sich doch sogar einigemal gegen seine katholischen Gelehrten-Genossen Sepp und Mislin. In Manchem kann man ihm unbedingt beistimmen, z. B. in Betreff des Gedankens, daß dem Orient nur von Europa Hilfe kommen könne. Aber von Europa wird dem Orient nicht eher wesentliche Hilfe zukommen, als bis sich die religiös-kirchlichen Verhältnisse Europa's wesentlich geändert haben. Das confessionell so schrecklich gespaltene Europa ist zu keiner nachhaltigen Hilfeleistung im Orient fähig. Merkwürdig ist, daß der Verfasser auf die Muhammedaner viel besser als auf die Christen zu sprechen ist. Wir unsererseits, hat er kundgegeben, schulden den Türken und Arabern das Geständniß, daß sie uns während unserer fast zweijährigen Wanderungen überall stets freundlich entgegengekommen sind und uns gastlich aufgenommen haben, wie auch, daß wir in der ganzen Zeit unter diesen ungläubigen „Barbaren“ des Orients kein einziges Wesen von so intensiv teuflischer Bosheit angetroffen haben, als wir Exemplare so schwarzer Natur oft in wenigen Monaten unter unseren „gläubigen Christen“ und, wenn man will sogenannten „Freunden“ oder richtiger „Bekannten“ im Occident kennen lernen mußten.

In einem der letzten Jahrgänge der in Köln erscheinenden Zeitschrift „das heilige Land, Organ des Vereins vom heiligen Grab“, findet sich eine viel versprechende Abbildung der projectirten Ecce-homo-Kirche.

Voyage en terre sainte par F. de Saulcy, membre de l'Institut, Paris 1865.

Man muß es dem Herrn Akademiker und Senator bezeugen, daß er es ausgezeichnet verstehe, große und theure Bücher zu schreiben. Hätte er sich bei dem Bericht über seine wissenschaftliche Reise aufs Wissenschaftliche beschränkt, so hätten wir statt zweier starker Bände einen einzigen mäßigen vor uns liegen.

Fast beneidenswerth ist uns die Glaubens- und Erfolgs-Seligkeit vorgekommen, in welcher Herr v. Saulcy schwelgt. Ihm sind nun alle und jede Aechtheitszweifel, z. B. in Betreff von Emmaus, der Grabkirche, der sogenannten

Gräber der Könige verschwunden, und weil es ihm gelungen ist, nicht blos mehrere kleine Sarkophage von Stein¹⁾, dazu Vasen, Thränenfläschchen, ein uraltes Beschnidungsmesser u. dgl. (was Alles hübsch abgebildet vor Augen geführt wird), sondern auch einen großen noch unberührten Sarkophag mit einem königlichen Frauenstelet (das bei Berührung natürlich sofort in Asche zerfiel) aufzufinden und nach Paris in den Louvre zu entführen, hält er seine zweite Reise nach dem heiligen Lande, die er dreizehn Jahre nach der ersten unternommen, für eine vollkommen gelungene.

Es sei ferne von uns, dem Glücklichen sein Glück verkümmern zu wollen. Wir sind vielmehr gern dabei, den Werth seiner Leistungen anzuerkennen. Da ihm, dem tüchtig Vorbereiteten und Wohlunterrichteten, vortreffliche Kräfte beigestanden sind, wie namentlich die eines Hauptmanns vom corps impérial d'état-major, des Herrn Gélis, des Künstlers A. Salzmann (eines rühmlich bekannten Jerusalemfahrers), des Herrn Mauß, Architekten der französischen Regierung bei der St. Annenkirche, war er ganz in Stand gesetzt, allerlei Bereicherungen der Wissenschaft zu geben. Die vielen Kartenskizzen des genannten Ingenieurs sind sehr werthvolle Beigaben, seine Nivellements-Karte von Jerusalem etwas im höchsten Grade Dankenswerthes.

Was uns in dem Werk des Herrn v. Saulcy besonders angesprochen hat, ist das Tagebuch über seinen Ausflug nach dem verhältnißmäßig immer noch wenig besuchten transjordanischen Gebiet. Der gelehrte Reisende hat in ansehnlicher Begleitung den Jordan am 7. November (1863) überschritten, und ist am 17. November glücklich über denselben zurückgekehrt. Das Ziel des Ausfluges war Amman oder Philadelphia. Eine specielle Aufmerksamkeit war bei diesem Ausfluge den Ruinen von Araxel-Emyr gewidmet worden. Es wurde von dieser interessanten Trümmerstätte allerlei, wie ein steinerner Löwenkopf, eine ditto Plote und Mähne, mitgenommen, um nach Paris befördert zu werden. Der Louvre verwahrt nun alle diese Schätze des Alterthums. Natürlich hat es bei diesem zehntägigen Ritte an Abenteuern nicht gefehlt. Auf der Rückkehr rühmt sich Herr v. Saulcy („je m'en glorifie“ drückt er sich aus) die schönste und unerwartetste Entdeckung, nämlich die vom Berg Nebo gemacht zu haben. Nach dem Namen eines Hügels fragend, ward ihm nämlich von einem Beduinen ein auf den Nebo hinweisender Name — Dschebel Nebâ — genannt. Wie wenig solche Namenangaben von Arabern auf sehnüchlich gestellte Fragen Werth haben, ist bekannt. Der Araber ist klug und weiß, wodurch er sich ein gutes Wachschiß verdienen kann.

In Jerusalem hat sich der Forschungsgeist des keinerlei Opfer Scheuenden nächst den Gräbern der Könige dem alten Tempelplatze zugewendet. Es wurde hier insonderheit der südliche Theil desselben am Fuße der drei vermauerten Thore untersucht. In jüngster Zeit sind an dem bezeichneten Theile umfassenbere Nachgrabungen von dem englischen Genie-Capitain Herrn Warren in Angriff genommen worden (s. den Correspondenzartikel aus Jerusalem vom 6. März

¹⁾ Herr v. Saulcy nimmt an, daß dieselben zur Aufbewahrung von Werthgegenständen gedient haben. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß darin Menschenbeine eingeschlossen waren. Vgl. den Artikel „Neu aufgefundenene Grabalterthümer bei Jerusalem von C. Schick in Jerusalem vom November 1866 (mit Abbildungen) in Nr. 1224 der Leipziger illustrirten Zeitung.

1867 in der außerordentlichen Beilage zu Nr. 92 der Augsburger Allgemeinen Zeitung). Im Norden der Stadt, 200—300 Schritte vom Damaskusthor, ist unter einem Aschenhaufen ein altes Theater entdeckt worden. Herr v. Saulcy zweifelt wenigstens nicht daran.

Bei der Heimreise wurde die Route über Nablus, Nazareth, Tiberias u. s. f. eingeschlagen. Die wichtigsten Mittheilungen von diesem Marsche sind die über das Josua Grabmal in Tibneh, das in einem feinen Bild dargestellt wird und die über Trümmer der Stadt Bouza auf dem Gipfel des Garizim. In Tiberias wurde ein Basrelief für den Louvre erworben.

In dem Anhang zu dem zweiten Bande findet sich ein sehr beachtenswerther Plan von dem einstigen befestigten Schloß des Herodes auf dem sogenannten Frankenberge, von den Herren Mauß und Salzmann ausgeführt.

An der Spitze dieses Anhangs ist ein Protokoll abgedruckt in Beziehung auf den oben erwähnten großen Sarkophag. Dasselbe trägt eine zehnfache Unterschrift und ist von dem französischen Consul E. de Barrère beglaubigt. Der glückliche Entdecker hat die Abfassung eines solchen Protokolls wegen der Feindseligesinnnten und Ungläubigen für nothwendig gehalten.

Während die Einschiffung nach dem Orient in Marseille am 9. October (1863) erfolgt war, hat die Rückkehr nach Paris den 28. Januar (1864) stattgefunden.

Saulcy, F. de, souvenirs d'un voyage en terre sainte. Paris 1867.

Unter diesem Titel hat ein Herr G. Richard, auf Erlaubniß des Herrn Senators, einen Auszug aus dem großen Werk für das Volk erscheinen lassen, auf daß dasselbe erfahre, Jerusalem sei von Paris nur noch zwölf Tagereisen entfernt. Dem schön ausgestatteten und doch wohlfeilen Buche (3½ Fr.) sind drei Illustrationen beigegeben.

Les églises de la terre sainte, par le comte Melchior de Vogüé, Paris 1860.

Der Standpunkt des Verfassers dieses Prachtwerkes ersten Rangs (mit 28 Kupfersichen, 23 Holzschnitten und 2 Chromolithographien), in welchem alle Kirchen, Kapellen Hospize u. s. f. des heiligen Landes von Hebron im Süden bis Dschebel im Norden, die noch erhaltenen wie die halb und ganz zerstörten, architektonisch und historisch behandelt sind, ist der eines gut gläubigen Katholiken. Alle Rechtheitsfragen sind ihm entschiedene Fragen. Von der Theorie Fergusson's in Betreff der Constantin'schen Grabkirche, einer Theorie, die in neuester Zeit immer mehr Anhänger gewonnen hat und die durch den Professor der Kunstgeschichte in Göttingen, F. W. Unger, tiefer begründet worden ist, sagt der französische Graf hoch von oben herunter, sie gehöre zu denjenigen, welche man wegen des Excentrischen der Conjecturen und des Tons der Discussion gar nicht widerlege.

Es werden in der Geschichte der religiösen Monumente Syriens zwei Perioden unterschieden, eine byzantinische und eine französische. Bei der erstern

werden wieder zwei Zeitabschnitte gemacht. Der eine dieser Zeitabschnitte von Constantin dem Großen an bis zum Einfall der Araber, wird bezeichnet als der fruchtbare, der andere als der durch den Sieg des Islâm steril gewordene. Die erste Periode ist durch wenige Denkmäler repräsentirt, nämlich durch die Basilica von Bethlehem (die einzige allen Zerstörungen entgangene Kirche), durch die jetzige Moschee el-Akfa, welche Herr v. Vogüé von seinem Standpunkt aus für ein ursprünglich christliches Gebäude halten muß, durch die Rotunde des heiligen Grabes und einige andere Rotunden. Viel zahlreicher sind die Gebäude der zweiten Epoche, der französischen, welche der Zeit der Frankenherrschaft im Orient entspricht. Der Herr Graf, der sich mit diesen Gebäuden speciell beschäftigt hat, unterscheidet dabei drei Gruppen.

In dem Schlußcapitel hat sich der gelehrte Kenner der Architectonik bemüht, die Ansicht des Engländers Wigley (welcher mit demselben Zweck wie der Franzose das heilige Land bereist hat), daß das heilige Land die Wiege der gothischen Architektur sei, zu widerlegen. Sein Glaubenssatz in dieser Beziehung lautet einfach: „Die Schöpfung der gothischen Kunst gehört Frankreich an.“

Im Anhang befinden sich Beschreibungen Jerusalem's und des heiligen Landes aus dem Mittelalter. Die hier sich vorfindenden alten Pläne sind schon früher von Dr. Titus Tobler in seiner Planographie von Jerusalem, Gotha 1857 veröffentlicht worden.

Den Standpunkt eines gut gläubigen Katholiken hat der verdienstvolle Verfasser auch in der Einleitung dargelegt in seiner Beschreibung der Komödie des heiligen Feuers, sowie in der Schilderung eines englischen Doctors, mit dem er in Jerusalem zusammengetroffen ist und der nach jahrelangem ernsten Forschen nach der wahren Religion gefunden habe, daß die römisch-katholische die wahre sei.

Welch unermüdblichen Fleiß Herr v. Vogüé besitze, hat er durch die 1864 erschienene werthvolle Schrift bewiesen: *Le temple de Jérusalem, monographie du Haram-ech-Chérif, suivie d'un essai sur la topographie de la ville sainte* (mit 37 Kupfertafeln in Folio).

Notweil.

Ph. Wolff.

Historische Theologie.

Fortschritt und Rückschritt in den zwei letzten Jahrhunderten, geschichtlich nachgewiesen, oder Geschichte des Abfalls. Von Chr. Hoffmann. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1864 u. 1866. 1. Band 296 S., 2. Band 390 S. gr. 8.

Sedenfalls ein kühnes Unternehmen, im directen Gegensatz zum Optimismus eines Macaulay und anderer ruhmbezüglicher Autoritäten ein Facit aus der Weltgeschichte zu ziehen, welches den schmeichelhaften Geschichtsergebnissen jener Autoren diametral widerspricht und auf nichts Geringeres ausgeht, als vom Standpunkte eines apokalyptisch gefärbten christlichen Socialismus aus die Ge-

geschichte der letzten Jahrhunderte als eine Geschichte des Abfalls vom Geiste der Weissagung, einer vollständigen geistigen und sittlichen Depravation darzustellen. Da ein dritter Band, welcher den angetretenen Beweis bis auf die Gegenwart führen soll, erst noch zu erwarten ist, so beschränken wir uns auf die Pflicht, ein Referat über die bis jetzt erschienenen zwei Bände zu geben. Eine Vorrede fehlt; vielleicht kommt sie, da das ganze Werk eine Nachrede, mit dem letzten Bande. — Der 1. Band enthält in 7 Kapiteln „die Entwicklung des Abfalls von seinen Anfängen bis zu seiner Erhebung als Fahne des Fortschritts durch Voltaire“. Was sonst Einleitungen zu bieten pflegen: Begriffsfeststellung und Tendenzbekenntniß, füllt wenige Seiten zu Anfang des 1. Kapitels. „Fortschritt“ gehört dem Verf. zum „Wesen des Geistes“, unter welchem er eben das versteht, „was im Menschen den Trieb nach Fortschritt erregt“, und ist ihm „eine Entwicklung des menschlichen Wesens über seinen augenblicklichen Zustand hinaus“ (S. 4). Bestimmtere Definitionen des Fortschritts wie des Rückschritts hat Ref. vergebens gesucht. Denn der vorgeschobene Unterschied des Menschen vom Thiere, welches in allen Generationen sich gleich bleibe (was werden dazu unsere Naturforscher sagen?), soll schwerlich die Stelle einer Begriffsbestimmung jener beiden Hauptbegriffe vertreten. Dazu müssen Umschreibungen dienen, die denn auch, wie wir sehen werden, bald folgen. Unbeirrt von dieser Unklarheit, die der ganzen geschichtlichen Argumentation des Verf. in den Augen nachdenklicher Beurtheiler vorzeitig den Stab brechen wird, setzt er sofort (S. 5) an: „Es hätte also von jeher die wichtigste Angelegenheit der Menschen sein müssen, auszumitteln, auf welchem Wege ein ewiger Fortschritt des Menschen zu erreichen ist, und dann diesen Weg einzuschlagen, weil jede Beschränkung dieses Strebens nicht nur zum Stillstand, sondern zum Rückschritt und Verfall führen muß. Besonders dringend aber wird dies Anliegen in Zeiten, wo sich der schon eingetretene Verfall in deutlichen Zeichen kundgiebt und das nahe Verderben in Aussicht stellt. In diesem Falle befinden wir uns jetzt und nirgends fühlbarer als in Deutschland. Wir sind zwar die Erben einer aus den geistigen Bestrebungen früherer Zeit erwachsenen Cultur; äußere Ordnung in Verwaltung der Staaten, eine weite Verbreitung von Kenntnissen und Künsten, die das äußere Leben erleichtern, und in Folge dessen ein behaglicheres Dasein, als es frühere Geschlechter sich bereiten konnten, ist vorhanden. Aber die Menschen selbst sind gesunken. Bedürfnisse, Luxus, Mißbehagen sind ungeheuer gewachsen; Wahnsinn, Verbrechen, Selbstmord häufen sich u. s. w. Aus diesen Zuständen, die nicht so fortauern können [müßiger oder voreiliger Zusatz!], entspringt die stete Gefahr zerstörender Revolutionen und Kriege, die unerschwinglichen Lasten der Kriegserüstung mitten im Frieden, die ganze Unsicherheit der Lage und endlich doch noch ein Alles vernichtender Ausgang [wie vorhin]. Da nun die äußeren Zustände die Wirkung und der Abdruck des inneren sind, so erkennen wir in diesen Erscheinungen die Zeichen der tiefen geistigen Gesunkenheit des jetzigen Menschengeschlechts.“ Es folgt der schon erwähnte Angriff des Verf. auf Macaulay, dessen Autorität bei seinen „verkehrten Ansichten“ ihm geradezu ein Räthsel ist, das sich nur erklärt durch die Verblendung der großen Masse über den wirklichen Gang der Geschichte, und S. 7 das Signal: „Zweck dieser Schrift ist, nach Erörterung der Ursachen, welche jene Dunkelheit über den wahren Weg der ewigen Entwicklung des Menschen herbeigeführt haben, die

Rückschritte, welche wir unter dem Schein und in der Meinung des Fortschritts in den letzten zwei Jahrhunderten gemacht haben, geschichtlich nachzuweisen und dadurch zur Verständigung über den Weg des wahren Fortschritts in dieser bis zum Aeußersten gereiften Zeit einen Beitrag zu geben.“ Treffend beginnt derselbe mit Hervorhebung der schon von den alten Culturvölkern erkannten Wahrheit, wie nothwendig dem Menschen zu seiner richtigen Entwicklung ein Halt und Trieb für seinen Geist von einem höheren und höchsten, von Gott, also Religion, Religiosität, Gottesfurcht, wie er aber auch „nicht im Stande sei, den wirklichen Weg zu Gott zu finden, und dadurch Irrthümern preisgegeben sei, die den ewigen Fortschritt unmöglich machen und deren verderblichste Wirkung darin besteht, daß endlich in Folge des Scheiterns aller Versuche zur dauernden Hebung der Menschheit, und in Folge des geistigen Herabsinkens selbst, der Glaube an die Möglichkeit einer solchen Hebung und eben damit der Trieb zum Fortschritt erlischt und der Mensch zum Thiere herabsinkt.“ „Nur ein Volk des Alterthums macht eine Ausnahme von diesem allgemeinen Verlauf der Geschichte: das Volk Israel. Seine Religion unterscheidet sich besonders dadurch, daß sie die Fortentwicklung des Volkes nicht dem Zufall überläßt, sondern von vornherein, noch vor dem Gesetz, in der Verheißung und Israels Hoffnung ein Ziel aufstellt, nach welchem hin sich die Geister zu bewegen haben“ (S. 9). „Das Schicksal, das die anderen Völker in Folge der Mangelhaftigkeit ihrer Religion und ihres Gesetzes getroffen, Ordnungsauslösung und Verfall, traf Israel aus einem ganz anderen Grunde, nämlich weil es die höhere Geistesentwicklung verschmähte, zu der es durch sein Gesetz vorbereitet war. . . Die Propheten hatten zwar das Ziel der menschlichen Bestimmung: ewiges Wachstum, erkannt und ausgesprochen und als nächste zu erreichende Stufe das Reich Gottes oder die Ausgießung seines Geistes über die Menschen, als Folge derselben eine auf Gesezzerfüllung beruhende Wiederherstellung der nationalen Herrlichkeit Israels, Frieden, Glück, sammt Ausdehnung dieser Güter auf die ganze Menschheit geweissagt, ja als ferneres Ziel die volle Herstellung des Urzustandes, Aufhebung des Todes, ewiges Leben mit der Aussicht auf immer steigende Vollkommenheit. Aber sie waren nicht im Stande, dies hohe Ideal zu verwirklichen. . . Dies hat Jesus Christus als Zweck seines Kommens ausgesprochen“ (S. 12). Aber das Wesen des Christenthums verschwand (!?) in den zwei Jahrhunderten zwischen der Apostelzeit und dem äußeren Siege des Kreuzes durch Kaiser Constantin. An die Stelle der Einheit des Geistes trat fortan die Autorität der Bischöfe und Synoden. Das Christenthum sank und verfiel in Confessionsstreitigkeiten. Ueber die morgenländische Kirche kam das Gericht der arabischen Eroberung. Nur die abendländische, obwohl auch schon verdunkelt, doch energischer über dem Gesetz und socialer Ordnung haltend, ward dadurch der roheren germanischen Eroberer ihrer Gebiete mächtig, ermöglichte die Zusammenfassung unter Karl dem Großen und den ersten Aufschwung der Ideen des Mittelalters (S. 21), verfiel aber dem geisttödtenden Aberglauben des Papstthums (S. 22). „Die Reformation Luther's hat den Beweis geliefert, daß die Reformation der Kirche durch Rückkehr zum Geist der ersten Gemeinde das Mittel der Beseitigung jener aus dem Verfall der Christenheit entstandenen Uebel und daß dieser Verfall nicht im Wesen des Christenthums begründet, sondern eine Folge der Abweichung davon war“ (S. 23). Dieser

wichtige Satz wird nach einem fast überflüssigen Rückgriff auf die Geschichte des Papstthums wieder aufgenommen (S. 41), um auf die „Ursachen des Rückgangs der Reformation“ einen Blick zu werfen. „Das Ziel der Entwicklung des Menschen und der Menschheit: die wirkliche Wiederherstellung seiner ursprünglichen Herrlichkeit nach Leib und Seele, blieb zur Zeit der Reformation zwar nicht unbeachtet, wurde aber nicht zum Panier des Kampfes“ erhoben. Die Fragen danach und nach der Nothwendigkeit der Gaben des Geistes, welche die Apostel besaßen (Irving?), nach der Umgestaltung der Gesellschaft, welche jene Entwicklung fördern (Sammlung des Volkes Gottes?) und für Alle zugänglich machen muß, blieben bei Seite liegen. Denn zu lange war man ihrer entwöhnt; der Kampf mit dem Papstthum nach außen, mit Schwärmern nach innen verzehrte Zeit und Kräfte (S. 45). So beschränkte sich Luther auf Reinigung des Gottesdienstes und auf richtige Erkenntniß des Weges zur Seligkeit (S. 46). Nach Luther's Tode zeigte sich in der Prüfung (Schmalkald. Krieg) der bitterste Mangel an seinem Geiste. Sogenannte lutherische Theologen, die von ihm nichts als die Wichtigkeit reiner Lehre gelernt, bereiteten der deutschen Reformation ein so trauriges Ende, wie vordem die hussitische Bewegung genommen. Europa wäre aller Vortheile der Reformation wieder beraubt worden, hätte nicht Gott einen Mann erweckt, der ihre Verbreitung über Europa (?) um eben die Zeit in die Hand nahm: Calvin (S. 49), während auch die katholische Kirche in ihrer Weise auf Reformen sann, die ihr neue Kraft liehen, doch nur gerichtet auf Bekämpfung des Protestantismus und auf Herstellung der äußeren Kircheneinheit (S. 52). Im Gegensatz dazu schlossen sich auch der calvinistischen Bewegung Elemente an, deren gemeinen Sinn die Vernichtung äußerer Heiligthümer befriedigte. In Frankreich und Spanien blieb die deren bedürftige Masse um so zäher am Papstthum hängen, weil sie seinen Betrug nicht durchschaute und der Geistesstärke, um einen selbständigen Weg zu gehen, entbehrte. Die weltliche Macht verband sich mit dem Papstthum zum Sturz des Protestantismus. Ueber Protestanten und Katholiken vollzog sich im dreißigjährigen Kriege ein furchtbares Gottesgericht, das nur einige Länder Europa's, namentlich die Seemächte, unberührt ließ. Der Westphälische Friede besiegelte mit Frankreichs Erhebung Deutschlands Erniedrigung bei (nur theilweiser) Religionsfreiheit der Protestanten (S. 59). Auf Cromwell's plumpe „Herrschaft der Heiligen“ und die viel zu niedrigen und engen Anschauungen der Independenten vom Reiche Gottes auf Erden (S. 61 f.) folgte eine allgemeine Ermattung. „Hatte die Reformation die Völker aus der Versunkenheit ins irdische Treiben emporgerufen zur Hochschätzung geistiger Güter, so ward jetzt die Richtung nach unten wieder übermächtig, die Geister wandten sich zurück in die Bahnen der Zeit vor der Reformation“ (S. 64). Ref. glaubt unsere Leser durch vorstehendes Excerpt des 1. Kapitels hinlänglich in den Stand gesetzt zu haben, um sich über Interesse und Werth des Buchs ein Urtheil zu bilden. Das 2. Kapitel zeigt nichts Geringeres als „die Weltherrschaft des Abfalls, durch Ludwig XIV. begründet“; das 3. Kap. schildert an der zweiten Hälfte der unheilvollen Regierung dieses Weltfürsten den Zwiespalt zwischen falscher Frömmigkeit und offenem Abfall, das 4. den Einfluß Englands auf seine Entwicklung, das 5. den Abfall als Princip des Fortschritts und einer neuen Weltordnung, von Frankreich aus verkündigt, das 6. Kap. den geistigen Zu-

stand Deutschlands und Europa's in der Zeit Ludwig's XIV. — Der zweite Band umfaßt „die religiösen und politischen Reformen im Geist des Abfalls bis zum Umsturz aller Zustände in der französischen Revolution“, und zwar im 7. Kap. Friedrich's des Großen Kampf und Sieg, im 8. die Reformen im Westen, Süden und Norden Europa's durch die Philosophie Voltaire's und den Eindruck der Regierung Friedrich's des Großen, im 9. u 10. die geistige Entwicklung in England, Frankreich und Deutschland unter demselben Eindruck, im 11. den Uebergang aus der Zeit Friedrich's zur Revolutionszeit, im 12. die französische Revolution (bis zu Bonaparte's Consulat vom 24. Decbr. 1799) und schließt: „Die ungeheure Masse von Kräften, die die Revolution in Frankreich entwickelt, hatte jetzt ihren Mittelpunkt in der Armee, ihr Haupt in Bonaparte gefunden. Sie konnte jetzt unternehmen, Europa umzuwandeln“ (S. 386). Um unser nur so weit mögliches Referat nicht ohne eine Meinungsäußerung zu schließen, so dünkt uns, absehend von der Richtigkeit alles Details, der Verf. hätte seiner einseitigen Tendenzdarstellung der Geschichte hinlänglich Genüge gethan, wenn er sie mit gleicher Gebrängtheit wie in dem von uns excerpirten 1. Kapitel des ersten Bandes vorgeführt hätte. Daß er aber nur drei bis vier Epochen, der mosaisch-prophetischen, der apostolischen, der ersten karolingischen und der reformatorischen, ein Bewußtsein und Erstreben der Aufgabe der Menschheit zuschreibt, sonst jedoch überall bloß den schwarzen, nirgends weiter den rothen Faden ihrer Entwicklung aufzeigt, scheint uns eine Ungerechtigkeit nicht bloß gegen sie, sondern vielmehr gegen die durch alle jene Wirren und Mißverständnisse von Seiten der Massen unaufgehaltene Entwicklung des Reiches Gottes, — eine Ungerechtigkeit, die seine Kritik der Geschichte nicht über, nicht neben, sondern unter die eines Propheten, welchem er am congenialsten ist, eines Jeremias, setzt, welcher trotz seiner Nachtgesichte doch heller sah.

Frauenstein in Sachsen.

Lic. Dr. Haffe.

Johann Albrecht Bengel. Lebensabriß, Character, Briefe und Aussprüche. Nebst einem Anhang aus seinen Predigten und Erbauungstunden. Nach handschriftlichen Mittheilungen dargestellt von Dr. Oscar Wächter. Mit dem Bildnisse Bengel's. Stuttgart, Verlag von Sam. Gottlieb Liesching, 1865. 558 S.

Im Jahre 1831 erschien Dr. J. A. Bengel's Leben und Wirken meist nach handschriftlichen Materialien von Pfarrer M. Burk, einem Urenkel des großen Theologen, der ganz besonders in der Lage war, aus Familienschatzen zu schöpfen. Das war eine wohlgemeinte und im Ganzen wohlgerathene Arbeit, für die Erkenntniß des herrlichen Gottesmannes unschätzbar. Die Bestimmung dieser Biographie übrigens, als für einen weiteren Leserkreis, war möglichst volksthümlich und erbaulich gehalten und gab die in fremden Sprachen geschriebenen Aufsätze Bengel's in deutscher Uebersetzung. Durch diese Bearbeitung wurde freilich auch das Bengel'sche Colorit mannichfach verwischt und das geistige Bild des Mannes etwas getrübt, wenn auch nicht so sehr als das lebhaftige Conterfei welches in einer sehr schlechten Lithographie dem Burk'schen Buche vorgeheftet war.

Eine ebenbürtige Kraft zur Darstellung des Lebens und Wirkens unseres Bengel und seiner Schule hat sich indeß nicht gefunden. Der geistvolle Wilhelm

Hofacker, der Bruder Ludwig's, fand leider nicht die Muße, seinen Gedanken an ein solches Werk zur That zu machen. Nach ihm hat Albert Knapp „aus aller Begeisterung seiner edlen Seele“ Bengel's Leben darzustellen beabsichtigt, wurde aber durch Krankheit und Tod daran verhindert. Vielleicht wäre der Dichter trotz seines Geistes Schwung und Tiefe doch der vollen Aufgabe einer erschöpfenden und getreuen Darstellung nicht gerecht geworden. So müssen wir uns begnügen mit dem, was da ist, nämlich mit dem seit Burf's Buche noch weiter zu Tage gekommenen und durch treue Hände gesammelten Material zu einem genuinen Gesamtbilde des einzigen Mannes.

Was sich in den Händen von vier Urenkeln Bengel's, unter denen eben Burf selbst ist, an urkundlichen Aufzeichnungen und Originalbriefen, aus hundertjährigem Familienbesitz gesammelt, vorfand, hat nun ein Bengel'scher Verwandter, Dr. Oscar Wächter, ein Jünger und Freund des seligen A. Knapp, in unserem Buche zusammengestellt und veröffentlicht. Er hat sich die größte Treue zur Pflicht gemacht und Bengel's Worte bis auf die alten Ausdrücke hinaus ohne alles Dazu- und Davonthun wiedergegeben. Das danken wir ihm, obschon gerade diese fremden Ausdrücke und namentlich die lateinischen Brocken, ohne welche auch der classisch gebildete und ein so köstliches Latein schreibende Bengel nach der Unsitte seiner Zeit keine Zeile schreiben konnte, seine Sprache so holperig und ungenießbar machen als möglich. Daß aber ein Doctor juris sich mit dieser Sammlung zu Bengel's Leben und Wirken befassen konnte, das dient selbst wieder zur Charakteristik des Mannes, welcher seine profunde Gelehrsamkeit nur im Dienste der Gemeinde gewinnen und verwerthen wollte und dem es mit all seinem Forschen und Schreiben vor Allem darum zu thun war, lebendige Briefe, wie der Apostel Paulus sie nennt, in die Welt zu schicken und Kinder Gottes zu zeugen für die Ewigkeit, wie er denn schon zu seinen Lebzeiten ebenso in die Laienwelt und in die geringsten Kreise persönlich eingewirkt hat, als in die theologische und pastorale Welt. Bekannt ist, daß er speciell in den frommen Gemeinschaften Württembergs zumal durch seine neutestamentlichen und apokalyptischen Schriften noch heute redet, obwohl er vor 114 Jahren gestorben ist.

Der Hr. Herausgeber hat sein Sammelwerk in fünf Abschnitte getheilt und mit einem Anhang versehen. Der erste Abschnitt giebt in 19 Stücken den „Lebensabriß“. Der zweite bringt Aeußerungen aus Bengel's Mund, einzelne Züge aus Bengel's Leben und Mittheilungen Anderer „zur Charakteristik Bengel's“. Der dritte Abschnitt bringt Briefe, denen wir nur zum Theil einen Werth beilegen können. Im vierten Abschnitt sind Aeußerungen Bengel's gesammelt, in denen er „als Theolog“ seine Richtung und Denkungsart documentirt. Der fünfte Abschnitt erzählt den „Heimgang“. Ein Anhang enthält Predigten, Erbauungsstunden und noch fünf Lieder zu den schon in den Abschnitten mitgetheilten vier Liedern, welche alle ohne eigentlich poetischen Werth sind, aber von tiefem geistlichen Leben und Ernste zeugen.

Wir wollen mit dem Herausgeber nicht über die von ihm beliebte Anordnung des Stoffes rechten, aber mehr erfreuen wir uns der Burf'schen Eintheilung in 1) Bengel's Bildungsgeschichte, 2) amtliche Wirksamkeit, 3) schriftstellerische Wirksamkeit und 4) Privatleben. Einen großen Mangel in Burf's Werk sehen wir von Hrn. Dr. Wächter in dem seinigen ersetzt durch das ausführliche Register, und doch ist auch dieses, namentlich als Sachregister, nicht voll-

ständig genug. Gerade bei der durchaus aphoristischen Weise des Buches wäre es höchst dankenswerth, jedes Dictum Bengel's -vermittelft eines ganz genauen Registers leicht auffinden zu können, was wir für eine zweite Auflage erbitten.

Eine Hauptfrage, ob in unserem Buche nun Alles gesammelt ist, was außerhalb der gedruckten Werke Bengel's durch die Hände seiner Jünger und Verwandten sich von ihm an Aussprüchen und Erzählungen erhalten hat, glauben wir nicht mit Ja beantworten zu können. So hat Burk S. 16—20 zu Bengel's innerer Bildungsgeschichte Manches, was Wächter nicht hat. Letzterer erwähnt u. A. nicht Bengel's Anschluß an den von Halle aus angeregten frommen Studentenverein in Tübingen, welcher Anschluß doch für ihn und seine Richtung sehr wichtig war. Auch über Bengel's Lehrer und Reisen, seinen Berufsantritt als Professor am Kloster Denkendorf, seine Studienpläne und Regeln, seine Briefe aus dem Kloster, seine Wirksamkeit auf die Klosterschüler in geistiger und leiblicher Beziehung finden sich bei Burk Mittheilungen, welche letzteres Werk neben dem Wächter'schen noch nützlich machen. — Wie weit Hr. Dr. Wächter's selbstgestecktes Ziel, treue Wiedergabe des Vorgefundenen, erreicht ist, vermöchte natürlich nur eine Vergleichung mit den Quellen zu erweisen. Letztere mögen auch in Aufzeichnungen verschiedener Hände mehrfach als Parallelstellen in verschiedenem Wortlaut vorhanden sein. So bringt Wächter S. 23 ein Dictum Bengel's in der Fassung: „Man soll immer als in der Gegenwart Gottes handeln.“ Bei Burk steht S. 454: „Man soll immer als in der Gegenwart Gottes wandeln, doch in Einfalt, nicht mit Affectation.“ Dieser kleine Zusatz ist ächt Bengelisch.

Denn allerdings charakterisirt diesen classisch-biblischen Mann vor Allem seine wunderbare Einfalt. Diese geht bei ihm aus dem innersten Herzensgrunde bis auf die Titel seiner Bücher hinaus, die er immer so kurz und einfach hielt, wie *Ordo temporum*, *Gnomon*, *Cyclus*. — Von dem Werthe dieser Kürze und Einfachheit hat er selbst ein sehr bestimmtes Bewußtsein (Wächter, S. 71). Seiner lauten Einfalt entsprach die tiefe Demuth seines Wesens. Wie völlig zufrieden war er mit seinem „*loco obscuro*“ in dem abgelegenen Denkendorf als Klosterpräceptor! „Ich bin als so dahin gegangen“, sagt er (S. 163), „und habe nicht gemeint, daß jemand sonderlich auf mich achte: bin froh gewesen, wenn ich nur so durchkäme.“ „Ich sagte ehedessen zu den *alumni* vere, ex animo: Ich schätze einen jeglichen unter ihnen höher als mich, weil noch keiner so viel versäumt habe.“ Hat er doch in schwerer Krankheit, da er keinen Geistlichen in der Nähe hatte, einen Klosterschüler aus Bett kommen lassen und von ihm Zuspruch begehrt, und als dieser sich zuerst mit seinem Unvermögen entschuldigte, dann aber den Spruch „Also hat Gott die Welt geliebt“ zc. hervorbrachte, ihm herzlich für diesen Trostspruch gedankt. Wenn sich Bengel (S. 305) „ein geringes Lichtlein“ nannte, so war das Demuth, nicht falsche Bescheidenheit, denn er war (S. 283) „wohl versichert, daß Gott in ihn als in ein zerbrechliches Gefäß eine Gnade gelegt habe“. Nur wollte er eben letztere allein gerühmt wissen und als einer, „der das Ego nicht gern im Munde führet“, lieber ungenannt sein. Als am 28. März 1742 der „*Gnomon*“ fertig gedruckt von Tübingen ankam, sang er Abends das Lied „Höchster Formirer der löblichsten Dinge“ und den 9. Vers also: „Laß mich die Augen stets inner mir haben, daß ich nichts mein acht', als was Du beschert“ (S. 78). Nicht im minde-

sten hielt er es für etwas Ungehöriges, daß auch alle seine Werke vor dem Drucke im herzogl. Consistorium censirt werden mußten. Welch ein Geschick dagegen würde zu unserer Zeit der geringste Privatdocent ob einer solchen Auflage erheben! Aber ein Bengel wollte „nicht eitel und nicht moros“ sein in allen Stücken (S. 104). — Als Mensch wie als Gelehrter hat er den Grundzug der Treue in seltenstem Maße geoffenbart. „Nur getreu“, sagt er (bei Burkl, S. 189), „wenn es gleich bisweilen nur ein Jota oder Strichlein betrifft.“ Seine *anopsis* auch in Bezug auf sein inneres Leben vertheidigt er gegen die Einwendung seiner Mutter, daß es genug sei, wenn man nur die Hauptsache treibe (S. 42). „Er behelfe sich eben in Frieden und Treue mit seinen minutiis und wisse, daß er eben auch hierin Treue beweisen müsse.“ Und gerade „wenn ich denke, ich werde noch länger zu leben haben, so treibt es mich mehr zur Treue und Pünktlichkeit im Wandel an, als wenn ich sogleich davon sollte; denn auf diesen Fall falle ich der Barmherzigkeit Gottes anheim, zu welcher ich Vertrauen habe, daß sie mich durchbringen werde; auf jenen Fall aber ist es mein Amt, Treue zu beweisen, und ist auch desto wichtiger“ (S. 177).

Zeichnet sich Bengel's Charakter also durch Einsalt, Demuth und Treue exemplarisch aus, so ist damit noch nicht sein specifisches Wesen, seine Originalität ausgedrückt. Auch von dieser hat er ein sehr bestimmtes Bewußtsein. „Ich bin wie ein Ort-Laiblein“, sagt er, „das [im Backofen] nirgends [an ein anderes angebacken oder] angeschossen ist; eine *ecclesia monadica*, bringe mich niemand zum Muster auf und nehme niemand zum Muster an. — Ich bin wie ein Reichstädtlein immer für mich gewesen“ (S. 167). Ein andermal nennt er sich „ein Blümlein an der Mauer“. Worin aber seine Originalität besteht? Diese werden wir in dem *sensus aeternitatis* finden dürfen, der ihn so eigenthümlich durchdrang in franken und gesunden Tagen, wie er (S. 156) sagt: „Von der Ewigkeit an sich, ohne zu gedenken, ob sie *secunda* oder *adversa* sei, werde ich oft sehr afficirt.“ In einem Briefe vom 14. Febr. 1727 schreibt er: „Sane intelligo plures me radices in invisibilibus quam in aevo mortali per animulas meas agere. Dieses Gewurzeltsein in der Ewigkeit, dieses Gerichtetsein stracks nach dem Jerusalem, das droben ist, dieses *recta in portum*, wie er's als Motto ausspricht, ist ohne Zweifel das Specifische dieses Mannes, auf dessen Antlitz ein Zeitgenosse „Ewigkeit“ geschrieben sah. So schlagen auch wir unwillkürlich das erste Blatt unseres Buches auf, worin Bengel's Handschrift und Bildniß in wahren Lapidarstyl „nach einem im Besitz der Familie Bengel befindlichen Original-Gemälde“ zu sehen ist. Das muß nun aus seinen besten Tagen sein, wenn es wirklich getroffen ist. Ein Pracht- und Kraftkopf mit festgeschlossnem, abwärts gezogenem Munde, um dessen Winkel sich der Ernst mit der Freundlichkeit streitet, mit gerader, kräftiger Nase, mit zwei großen dunkeln Augen, dem Adler gleich, mit dichten, wohlgewölbten, dunkeln Brauen, dazwischen die tiefen senkrechten Furchen des Denkers und auf der gewaltigen, nur wenig und leise gerunzelten Stirne eine Majestät des Geistes, im ganzen Antlitz eine Energie ohne Gleichen, zur Hochachtung zwingend, in Bewunderung fesselnd. Und eines dieser Adleraugen war ihm von Kind an blind, ohne daß es Jemand wußte; auch seine Gattin hat es nie erfahren!

Auf den unendlich reichen Inhalt des Buches näher einzugehen, ist unmöglich. Es ist eine Fundgrube von Weisheit, von Erkenntniß göttlichen und

menschlichen Lebens für jeden gebildeten Christen, vornehmlich aber für den Theologen. Was Bengel selbst von seinem Gnomon (Wächter, S. 77) sagt: „Wer sich einmal die Vorrede, das Register und die tabulas synopticas bekannt gemacht hat und hernach je zuweilen von den notis einen Mund voll hie und da nimmt, wie etwa die Gelegenheiten einen zu gewissen Stellen führen, der wird mich besser fassen“ — das gilt von dieser Sammlung Bengel'scher Züge und Sprüche. Ueber Kirche, Predigtamt, Sacramente, Seelsorge, Heilsordnung, Adiaphora und novissima findet sich S. 360—428 eine reiche Perlenkette geist- und erfahrungsvoller Gedanken. Allenthalben, von der ersten bis zur letzten Seite, ist, auch wo unsere heutige Anschauung anders urtheilen heißt, Anregung des Wissens und Gewissens, des Denkens und Wollens die Fülle.

Das Buch ist ein Handbuch der Pastoraltheologie, ein theologisches Vademecum, ein ethisches Erbauungsbuch von unschätzbarem Werthe, dem erfahrenen Geistlichen und Christen so wichtig als dem Anfänger. Die mitgetheilten Predigten und erbaulichen Betrachtungen sind allerdings nicht homiletische Muster, aber Beweise des Bibelgeistes und der Bibelkraft, wie sie nur ein so ganz in und aus der Schrift lebender Mann zu geben vermag.

Demselben Herausgeber haben wir zu danken:

Beiträge zu J. A. Bengel's Schrifterklärung und Bemerkungen desselben zu dem Gnomon novi testamenti aus handschriftlichen Aufzeichnungen, mitgetheilt von Dr. Oscar Wächter. Leipzig, Jues'scher Verlag (L. W. Reisland), 1865. 243 S.

Unter den Materialien, aus welchen das oben besprochene Buch zusammengestellt wurde, fanden sich viele in den Zusammenhang jenes Werkes nicht wohl einzufügende Aeußerungen über einzelne Stellen der hl. Schrift, namentlich auch solche Bemerkungen Bengel's, die er zur Erläuterung, Ergänzung und Erweiterung seines Gnomon N. Test. nach dessen Herausgabe aufzeichnete. Außer diesen Selbstaufzeichnungen sind Sammlungen und Nachschriften seiner Schüler vorhanden, z. B. Anmerkungen zum Evang. Johannis, welche der spätere Nachfolger Bengel's in der Propstei Herbrechtingen, M. Gottfried Kibler, als Alumnus in Denkendorf aus Bengel's Vorträgen im Jahre 1736 zusammengeschrieben hat. Hr. Dr. juris O. Wächter hat unter Beihülfe seiner Freunde, des Oberjustizraths v. Williards in Eßlingen und des Diaconus K. Rieger in Stuttgart, in den freien Stunden, die ihm das öffentliche und praktische Leben ließ, diese Sammlung Bengel'scher Aussprüche und Erklärungen zum A. u. N. Test. nach Ordnung der Bücher und Kapitel der Bibel gesammelt und geordnet. Sie bieten „nicht sowohl gelehrten Stoff, als vielmehr eine discursive und wie im Gespräch entstandene Anregung“. Die Minderzahl, S. 3—35, betrifft das Alte Testament. Manche treffende Bemerkung, oft nur mit drei Worten, springt uns entgegen. Auch einiges Wunderliche läuft mit unter; z. B. bemerkt Bengel zu Josua 10, 13: *De motu telluris non habeo certum*, und zu Psalm 109, 9: „Judas Ischarioth hat Weib und Kinder gehabt: *id patet ex Psalmo*: sein Weib müsse eine Wittve und seine Kinder Waisen werden.“ — Bedeutender, wie an Zahl, so an Werth sind die Bemerkungen zum Gnomon und zu einzelnen Stellen des N. Test. (S. 39—243). Freunde der Bengel'schen Schrifterklärung werden diese Anmerkungen und Erläuterungen als ein kostbares spicile-

gium zu ihrem Onomon dankbar hinzunehmen und benutzen. Manche derselben begegnen uns als alte Bekannte. Dr. Barth hat die unserem Herausgeber zu Gebote gestandenen Schätze in seinen „süddeutschen Originalien“ gutentheils benutzt. Mit besonderem Interesse lesen wir nun bei Wächter die Bengel'schen Aussprüche über Zwischenzustand und Wiederbringung. So viel wir sehen, hat sich Bengel nicht so bestimmt darüber geäußert, wie Barth es hinstellte. Wenn Letzterer z. B. (Süddeutsche Originalien, I, Stuttg. 1820, S. 23) den Satz anführt: „Wer von der ἀποκατάστασις πάντων Einsicht hat und sagt es aus, der schwätzt Gott aus der Schule. Bengel glaubt sie auch, bleibt aber dennoch in diesem Stück bei der Augsburg. Confession, darinnen nur diejenigen improbitet werden, welche dieselbige lehren“, so ist jenes erste Dictum wohl erst vom Schüler in den Mund des Meisters gelegt worden. In unserem Buche steht S. 47: „Wegen der Sentenz von dem Ende der Höllestrafen heißt's in den libris symbolicis im Lateinischen: qui statuunt, im Deutschen: welche lehren. Und auf dieses ist es eigentlich angesehen, daß man es eben für sich behalten und nicht Anderen beibringen solle. Man siehet es als eine quaestionem problematicam an. — Von der Wiederbringung aller Dinge sollte man weder pro noch contra disputiren.“ Und S. 48, wo Bengel gegen das „Auspaucken“ der Lehre de sine poenarum sich ausspricht, schließt er nach seiner nüchternen, bescheidenen und vorsichtigen Weise: „Ich bin in dergleichen Sachen nicht curiosus, recht rusticus, und begnüge mich am täglichen Brod.“ Also hat Bengel sich in diese Materie keine „Einsicht“ zugeschrieben und noch weniger sich vermessen, in diesem Stücke „Gott aus der Schule schwätzen“ zu können. Dies Wort entspricht der Barth'schen Genialität mehr als der Bengel'schen Originalität.

Weiter auf Einzelheiten einzugehen, verbietet die Fülle derselben. Wir schließen mit dankbarer Anerkennung für den in dieser Sammlung uns neu erschlossenen Schatz Bengel'scher Schriftweisheit. Es ist, indem wir dieselbe durchgehen, als wandle der große Schriftforscher und Gottesgelehrte vor uns durch die Reihe seiner Klosterschüler oder sitze mit ihnen zu Tische und theile mit ihnen kurz und gut, frisch und froh, was ihm aus dem Quell der Wahrheit und des Lebens zusfloß. Wir sind gewiß mit dem Hrn. Herausgeber: „Der Leser, wenn er kein System, sondern eine recreatio theologica sucht, wird in dem Buche den frischen Hauch eines nie alternden Lebens erkennen.“

Marbach.

H. Merz.

Geschichte der Predigt in der deutschen evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher und Menken. Von Dr. Karl Heinrich Sack. Heidelberg, Winter, 1866. VIII und 384 S.

Der ehrwürdige Verfasser sagt im Vorwort (S. V), er habe nach einer langen Laufbahn, die ihn mit lebenden Predigern und mit predigenden Candidaten in die vielfältigste Verührung gebracht habe und während welcher er selbst viele Jahre lang Prediger gewesen sei, geglaubt, am Ende derselben eine Geschichte der Predigt versuchen zu dürfen. In der That wäre ein Werk, das dieses ganze Gebiet umfaßte und das mehr leistete als die Bücher von Lentz, von Paniel, unseres Dankes sicher. War aber dem Verfasser ein solches Unterneh-

men vielleicht zu weitausgehend, so daß er nur eine Strecke des Weges, den die christliche Predigt durchlaufen hat, bearbeiten wollte, und zwar die letzte, die bis jetzt der Geschichte angehört, so können wir diese Wahl nur gutheißen, nicht bloß weil uns diese Periode gerade wegen ihrer Nähe am meisten interessiert, sondern auch weil der erste, frühere Theil derselben, die Aufklärungszeit, vielfach unrichtig beurtheilt wird; der bedauerliche Mangel an historischem Sinn, der manchen dermaligen Richtungen der Theologie anhaftet, da man Wissenschaft und Praxis, Doctrin und Predigt unmittelbar an die Schrift anknüpfen will und die geschichtlichen Vermittelungen übersieht, eben daher auch keine historische Gestalt in ihrem eigenen Wesen auffassen und begreifen mag, — diese geistige Beschränktheit und Eingebildetheit macht sich natürlich ganz besonders der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gegenüber geltend und man gefällt sich darin, zu vergessen, daß diese Periode in der That trotz Allem und Allem eine große Zeit gewesen ist. Wir rechnen es deshalb dem Hrn. Verf. zur Ehre an, daß er nicht nur Männer wie Cramer, wie Reinhard, sondern auch einen Spalding, Teller, Zollikofer, Marezoll als Träger der ihre Zeit erfüllenden Principien nicht übergangen, sondern mit jener Liebe gezeichnet hat, die, unbeschadet der von persönlicher Ueberzeugung ausgehenden sachlichen Kritik, dem Historiker seinen Personen gegenüber ebenso geziemt wie dem Maler gegenüber seinen Figuren.

Da nun freilich nur die bedeutenderen, charaktervolleren Prediger in solchem Panorama eine Stelle finden konnten, so mußte eine Auswahl getroffen werden, und schon hierin lag eine Schwierigkeit. Wir unsererseits würden z. B. im zweiten Zeitraum von der antirationalistischen Seite doch (außer Lavater und Heß) nicht bloß Dettinger aufgeführt haben, der jedenfalls wenigstens seinen Lehrer Bengel zur Seite haben sollte und dem aus anderen deutschen Gauen Ursperger, Ulber, Fresenius hätten gegenübergestellt werden dürfen, wogegen aus dem folgenden Zeitraume derselben Periode einige unbedeutendere Namen ohne Schaden vermißt werden könnten. Doch wird in dieser Hinsicht wohl Jeder wieder eine etwas andere Auswahl treffen; die Unterschiede im Gewicht der einzelnen Männer sind eben manchmal fließend. Aber eine andere Frage ist, ob nicht die Anordnung und Eintheilung eine noch genauer motivirte und strenger nach bestimmten Principien durchgeführte sein dürfte. Will es uns schon nicht recht zusagen, daß Mosheim, Teller, Silberschlag in einer Reihe erscheinen, so gehört noch weniger Herder mit Dettinger und Lavater und Ewald unter sich wie mit den beiden Ersten in eine Kategorie. Diese wird überschriftlich so bezeichnet: „Bibelgeschichtliche und die Schriftbegriffe hervorhebende Prediger“, — aber dieser Rahmen ist entschieden zu weit, um jene zum Theil diametral einander entgegengesetzten Männer zu umschließen. Ähnliche Zweifel sind uns in Bezug auf die Stellung aufgestiegen, welche Harms und Theremin erhalten haben; auch für Schöner ist die Gesellschaft Weiland's und Ammon's nicht ganz die passende. Wir glauben, es wäre nicht unmöglich, die Stammbäume hier so zu zeichnen, daß jene Unterschiede nicht nur schärfer hervortreten, sondern auch auf constructivem Wege diejenigen Punkte gewonnen würden, die sodann je von einem der bedeutenderen, originaleren Prediger besetzt erschienen. Wir wissen wohl, daß es um Geschichtsconstruction eine zweideutige Sache ist; aber insoweit, als die künstlerische Gestaltung eines umfassenden Geschichtsbildes solch

ein Construiren erfordert, halten wir dasselbe auch für berechtigt und der strengsten historischen Wahrheit ebenso entsprechend wie der klaren historischen Uebersichtlichkeit förderlich.

Von einer weiteren Schwierigkeit wird die Geschichtschreibung der Predigt gedrückt, die nicht jeder Geschichtschreibung anhängt. Sie soll mit kurzen Worten, mit Federzeichnung in Umrissen, ein Bild von der Predigtweise jedes von ihr aus der Masse herausgehobenen Mannes geben. Da muß nun gesagt werden: a) der Inhalt, dogmatisch oder moralisch, biblisch oder kirchlich oder auch keins von beiden, b) die Form, analytisch oder synthetisch, rhetorisch oder abhandelnd, — ist gut oder schlecht, hat diese Tugenden und jene Mängel. Aber giebt dies dem Leser oder Schüler wirklich ein Bild, daß er sich den Prediger und seine Art vorstellen kann? Ist es nicht ein ähnlicher Fall, wie wenn man eine Musik mit Worten beschreiben soll? Wohl bietet sich als Hülfsmittel die Beiziehung von Predigtauszügen dar, durch welche die einem Prediger gegebenen Prädicate, die guten und die schlechten, sich beweisen und veranschaulichen können. Aber abgesehen davon, daß man, um vollständig orientirt zu sein, den Mann wirklich hören müßte, kann der Historiker natürlich nur einzelne Predigten und auch diese nur im Auszuge geben; Meister Lenz pflegt seinen Lesern immer mit etlichen „Pröbchen“ als Tafelobst aufzuwarten. Aber wird wohl Jemand, der eine einzige Predigt von einem Manne gehört hat, damit schon ein vollständiges Urtheil über die Predigtart desselben zu fällen befähigt sein? Und wenn dann vollends nur Bruchstücke gegeben werden, wie ganz anders kann der Eindruck sein, den man vom ganzen Manne empfängt, als den solche aus dem Zusammenhang entfernte Stellen zurüklaffen! Immerhin giebt es einzelne Männer, deren hervorstechendste Eigenthümlichkeit sich an wenigen Sätzen schon darstellen läßt, die man ohne Mühe, fast aufs Gerathewohl, herausgreifen kann; z. B. ein paar gut gewählte Sätze von Dräseke, etwa auch von Lavater, zeigen sogleich das Profil der Männer selbst. Aber wie dies auch bei solchen Männern doch eigentlich nur aufs Rhetorische bezogen werden kann, so wäre es bei der Mehrzahl der tüchtigsten und trefflichsten Prediger rein unmöglich; wem man ein Bruchstück von Schleiermacher als Probe vorlegt, der kennt damit Schleiermacher so wenig, als Einer, dem nur ein paar Tacte aus einer Beethoven'schen Sonate vorgespielt werden, damit den Beethoven kennt. Hr. Dr. Sack hat deshalb auch ganz richtig die Mittheilung von Predigtfragmenten bei der Schilderung solcher Männer unterlassen. Das Alles hat uns aufs Neue den Gedanken nahe gelegt, daß eine Geschichte der Predigt eigentlich nur für diejenigen bestimmt sein kann und ihren vollen Werth hat, die das Material im Allgemeinen und Einzelnen schon zuvor bis auf einen gewissen Grad kennen. Wer schon viele Predigten von Luther, von Herberger, von Arndt, von Heinrich Müller gelesen hat, dem ist's nun erst willkommen, in der Geschichte der Predigt Jeden an seinem Orte zu treffen, die Gegensätze und Zusammenhänge zwischen ihnen zu erkennen, zu sehen, wie jeder der bedeutenden Männer nothwendig da stehen muß, wo er steht, wie in ihm irgend ein allgemeineres Princip zu Tage kommt und wie dennoch der Mann in seiner Freiheit das Wort führt, wie er nicht bloß Ausdruck und Resultat einer allgemeinen Strömung oder Richtung, auch nicht bloß nothwendige Antithese gegen Anderes, Einseitiges, sondern lebiglich er selbst, ein persönlich-freies Organ des Geistes ist. Deswegen werden auch

jeden Leser des vorliegenden Werkes die Schilderungen Schleiermacher's, Menken's, Harms', Theremin's, Nitzsch's, weiter zurück Reinhard's, Lavater's u. A. am meisten anziehen, weil er diese am meisten zum Voraus kennt. Bei den Uebrigen, namentlich der älteren Zeit Angehörigen, welche alle in natura kennen zu lernen ein Studirender keine Zeit und ein Pfarrer keine Gelegenheit hat, die er also eben nur mit Hülfe des Historikers nach Namen, Werth und Charakter kennen zu lernen wünscht, muß die oben bezeichnete Schwierigkeit dadurch wenigstens annähernd gehoben werden, daß der Predigthistoriker (wie in anderer Art der Literaturhistoriker), wie er sich auf Vorführung des Bedeutendsten, des wirklich Charakteristischen beschränkt, so auch die Gabe hat und die Kunst sich aneignet, das, was einen Mann bezeichnet, in seinem Kerne aufzufassen und auf einen plastischen, behaltbaren Ausdruck zu bringen, so daß, wer diese Silhouette im Gedächtniß hat, alsdann, wenn er mit dem Manne selber Bekanntschaft macht, augenblicklich ihn erkennen kann. Auch der Gedanke wäre für die Geschichtschreibung der Predigt von praktischem Werthe, Männer, die in gewissem Gegensatz zu einander stehen und dadurch einander geschichtlich ergänzen, in der Art zusammenzuhalten, daß man an einem und demselben Texte, den sie behandelt, genau nachwiese, wie und warum jeder denselben so ganz anders bearbeitet, ein ganz anderes Thema daraus gewonnen, andere Anwendungen u. s. w. davon gemacht hat.

Wir heben noch einiges Einzelne heraus. Von Mosheim wird S. 29 sehr richtig gesagt, „er sei ein Prediger für außerordentliche Veranlassungen, wo fromme Leute und Weltmenschen sich feierlich zusammenfinden“; es stimmt dies genau mit dem Urtheil Dorner's über Mosheim (Gesch. der prot. Theol. S. 674), „er sei ein Abbé und verstehe sich darauf, die Theologie in die gute Gesellschaft einzuführen“. — Wenn S. 125 von Lavater behauptet wird, das Beste von dem, was tiefere Forschung und Religionsphilosophie in den letzten drei oder vier Jahrzehnten ausgesprochen habe über die Bedeutung des Positiven u. s. w., sei leimartig, aphoristisch, andeutend schon in Lavater's Schriften zu finden: so gestehen wir, daß uns dies zu viel gesagt scheint; dazu hat Lavater zu viel Rhetorik und zu wenig Kernhaftes; was Herder ihm geschrieben: „Du bist mir ein lieber Gottesschwärmer“, ist nur allzu wahr. Richtiger hat gewiß Ph. Matth. Hahn (s. sein Leben von Paulus, S. 143) von Lavater geurtheilt: „er helfe zum Reich Gottes als ein Mittelding zwischen dem Velleitisten und dem wahren Christen und bringe manche Lichtsideen in die Weltmenschen“. Dagegen finden wir die übrigen Züge des Bildes, das Dr. Sack von dem Züricher Prediger entwirft, ganz treffend. — Zu hoch gegriffen erscheint uns, was S. 236 von Reinhard behauptet wird; hier ist gewiß nicht die „unbedingt wahre Verehrbarkeit für die Kirche zu finden“; es dürfte auch nicht bloß gesagt werden, Reinhard lege ein allzu großes Gewicht auf den Hauptsatz, sondern es war hinzuzufügen, erstens daß diese Hauptsätze oft steril und ohne christliches Interesse sind, und zweitens daß, was zwischen den Theilen und Untertheilen in der Mitte liegt, niemals eine eigentliche Gedankenentwicklung, ein organisches Wachsen und Werden ist; deshalb eben kann er an jedem Theil-Schlusse die Ueberschrift wiederholen, weil er auch mit der Ausführung über den Punkt nicht hinausgekommen ist. Sowohl bei Reinhard als bei Dettinger sind noch manche charakteristische Züge zu finden, die der Hr. Verf. unbeachtet gelassen hat; vielleicht würde er sich,

zustimmend oder ablehnend, wenigstens genauer darüber ausgesprochen haben, wenn er nicht jeder Berührung mit den Artikeln der Herzog'schen theolog. Encyclopädie über Reinhard, Theremin, Bollhofer und mit der Abhandlung über Detinger als Prediger in der Darmstädter allg. Kirchenzeitg., 1854. Nr. 190—200, — man muß fast glauben geflissentlich — ausgewichen wäre. Einiges wäre auch noch an dem Bilde von Harms und Schleiermacher zu vervollständigen; namentlich daß Harms, dem die kirchliche Lehre so hoch und unantastbar dasteht, sie doch nirgends eigentlich entwickelt, sondern immer nur sie bezeugt, und wie bei Schleiermacher die Exegese bestellt ist, wie sich bei ihm die Anwendung und (in der Predigt über die Hochzeit zu Kana) sogar die Allegorie gestaltet, wäre nicht überflüssig gewesen darzulegen. Im Ganzen jedoch ist namentlich die Charakterisirung Schleiermacher's (den uns der Verf. ja schon kurz nach des Mannes Hinscheiden in einem so schönen, lebenswarmen Bilde vorgeführt hat) eine meisterhafte, wahrheitsgemäße zu nennen, und nicht weniger gelungen ist der Abschnitt über Wienken, über Ludwig Hofacker, über Nitzsch und Tholuf. Daß er diese, und nur diese, aus der Zahl der noch lebenden Prediger mit aufgenommen, erkennen wir als durchaus richtig.

Tübingen.

Palmer.

Systematische Theologie.

Systematische Theologie, einheitlich behandelt von William F. Warren, Doctor und Professor der Theol. Erste Lieferung. Allgemeine Einleitung. Bremen, Verlag des Tractathauses, 1865. VIII u. 187 S.

Der Verfasser will die erste Darstellung der systematischen Theologie, d. h. der Glaubens- und Sittenlehre zusammen, vom Standpunkte des Methodismus aus in deutscher Sprache liefern. Dazu veranlaßte ihn theils das Bedürfniß seiner Schüler und jüngeren Amtsbrüder, theils die unrichtigen Darstellungen, welche durch nicht-methodistische Theologen bisher von der methodistischen Lehre gegeben worden seien. Denn auch z. B. Schneckenburger habe ein bloßes Zerrbild derselben entworfen.

Das vorliegende erste Heft giebt zwar nur die allgemeine Einleitung, verdient aber doch eine besondere Anzeige, weil darin der Standpunkt und die Methode des Verfassers dargelegt werden. Es ist immerhin bemerkenswerth, daß der Methodismus auch in deutscher Zunge zu einer solchen wissenschaftlichen Darstellung sich veranlaßt und, wie man von dem Verfasser nach der gegebenen Probe erwarten darf, auch befähigt zeigt. Der wissenschaftliche Charakter zeigt sich nicht bloß in der systematischen Anlage des Buches, sondern namentlich auch in der grundsätzlichen und ziemlich umfassenden Berücksichtigung der theologischen Literatur aus älterer und neuerer Zeit. Dabei kommt dem Verfasser das dem Methodismus eigene hohe Selbstgefühl noch besonders zu Hülfe; doch will uns scheinen, daß eben hierin auch seine Schwäche liege.

Nach seiner Ansicht giebt es vier große durchgebildete christlich-theologische Systeme, deren Gegensätze so fundamental und erschöpfend sind, daß jeder Bearbeiter der systematischen Theologie, der das Wesen des Christenthums selbst

nicht aufgeben will, einen bestimmten Standpunkt ihnen gegenüber einnehmen und behaupten muß. Diese vier Lehtropen der Christenheit sind: der römisch-katholische, der calvinistische, der lutherische und der wesleyanische. Der Methodismus ist nun die höchste Stufe der Lebens- und Lehrentwicklung, die das Christenthum bis jetzt erreicht hat, und principiell die höchste, die es auf dem Wege rein geschichtlicher Entwicklung noch erreichen kann. In den genannten vier Lehtropen wird nämlich das Christenthum nach einander aufgefaßt vom Standpunkte der heidnischen Frömmigkeit, des alttestamentlichen Glaubens, der Rechtfertigungsfreude und endlich der völligen Liebe oder der christlichen Vollkommenheit. Die drei erstgenannten irren sowohl in ihrem materialen als in ihrem formalen Princip (diese Bezeichnungen haben indessen bei dem Verfasser einen ganz eigenthümlichen Sinn). Das materiale Princip des Calvinismus ist die ganz verwerstliche Prädestinationslehre, im Lutheranismus ist dieses Princip jedenfalls sehr unvollkommen und schief, indem das Heil des Menschen von dem Verhalten des geistlich völlig geknechteten und mit der verdamnenden Erbschuld beladenen Sünders gegenüber von den Gnadenmitteln abhängig gemacht wird; nur der Methodismus erkennt richtig, daß das Heil des Menschen lediglich abhängig sei von seinem freien Verhalten gegenüber von den erleuchtenden, erneuernden und heiligenden Einwirkungen des heiligen Geistes, welche unter der dreifachen Dispensation des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes ganz allgemein an alle Menschen sich richten und ihre Grundlage haben an dem von Christo ausgehenden Erbsegen, welcher den Erbschuch in Adam aufhebt. Das formale Princip des Calvinismus ist die alttestamentlich gesetzliche Frömmigkeit, das des Lutheranismus der Standpunkt der Rechtfertigung, das des Methodismus die christliche Vollkommenheit, völlige Liebe und Heiligung. Der Calvinismus erzeugt den Typus des Knechtes Gottes, der Lutheranismus den des Kindes Gottes, der Methodismus den Christen nach dem Maße des vollkommenen Mannesalters Christi. Diese Typen sind in Calvin, Luther, Wesley vorgebildet, von denen der letztere die beiden ersten durch seine wissenschaftliche Einsicht und seinen Charakter entschieden überragt. Namentlich ist dem Wesley erst die volle Bedeutung des heiligen Geistes und seiner Wirkung, daß der Christ durch ihn schon auf Erden vollkommen geheiligt und von Sünden erlöst werden kann, aufgegangen.

Zur Entgegnung soll hier nur kurz angedeutet werden, daß der Methodismus keinesfalls eine solche besondere Stufe christlicher Lebens- und Lehrentwicklung darstellt, wie der Verfasser voraussetzt. Der Methodismus ist ein allerdings nicht unbedeutender Zweig an dem Baume der evangelischen, speciell der reformirten Kirche. Seiner Entstehung und Grundrichtung nach, welche wesentlich eine praktische ist, gehört er, zusammen mit dem deutschen Pietismus und Herrnhutianismus, in die Reihe derjenigen Erscheinungen, welche seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts die Wiederbelebung der evangelischen Kirche auf Grund ihres eigenen Princips herbeigeführt haben. Dieses evangelische Princip ist nun von dem Methodismus wie von dem Pietismus allerdings nach einer Seite richtig fortgebildet worden, sofern gegenüber von dem einseitigen Hängenbleiben an der Rechtfertigung, einer überspannten Erbsündenlehre und der Ueberschätzung der äußeren Gnadenmittel auf den Ernst der subjectiven Heilsaneignung und den Fortschritt des christlichen Lebens gedrungen, auch die einseitige

Christologie des Lutherthums durch die Hinweisung auf die allgemeine pädagogische Wirksamkeit Gottes und insbesondere durch die Pneumatologie ergänzt wird. Aber diese Verbesserung des evangelischen Principis ist dem Methodismus keineswegs eigenthümlich, sie beherrscht, namentlich auf dem theoretischen Gebiete, fast die gesammte neuere evangelische Glaubens- und Sittenlehre. Der Methodismus aber löst die hier vorliegenden Probleme in seiner energisch-rücksichtslosen Weise nur auf Kosten anderer berechtigter Momente. Seine Lehre von der allgemeinen Gnaden dispensation leidet an dem inneren Widerspruch, daß von einer Wirksamkeit des heiligen Geistes ohne den heiligen Geist (Dispensation des Vaters und des Sohnes) geredet wird. Seine Behauptung völliger Heiligkeit in diesem Leben widerspricht der heiligen Schrift und der christlichen Erfahrung, und indem er die Rechtfertigung als bloßen Durchgangspunkt zur christlichen Vollkommenheit aufstellt, steht er in Gefahr, das evangelische Grundprincip zu verlieren und das Christenthum in eine höhere Gesetzesreligion zu verwandeln.

Das Schema, nach welchem der Verfasser die systematische Theologie darstellen will, ist folgendes: I) Christliche Lehre von Gott; 1) Gott an und für sich; 2) Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge; 3) Gott als Oberhaupt der moralischen Welt. II) Christliche Lehre vom Menschen; 1) der Mensch im Stande der Unschuld; 2) der Mensch im Stande der Sünde; 3) der Mensch im Stande der Gnade. III) Die christliche Lehre vom gegenseitigen Verhältniß Gottes und des Menschen; 1) das ursprüngliche Verhältniß und die Störung desselben durch die Sünde; 2) die objectivie Wiederherstellung desselben durch Christum; 3) die subjectivie Wiederherstellung desselben durch den heiligen Geist; 4) die Neugestaltung desselben am Ende der gegenwärtigen Weltperiode.

Bei diesem Schema drängt sich freilich die Frage auf, ob es ohne starke Wiederholungen ausgeführt werden könne. Indessen ist die Ausführung abzuwarten. Es ist allerdings auf dem Gebiete der evangelischen Glaubenslehre, namentlich auch in der Lehre vom heiligen Geiste und von der Heilsordnung, noch so manche Verbesserung anzubringen, daß ein lebendiger Beitrag auch von methodistischer Seite nur willkommen sein kann, namentlich wenn er, unter gehöriger Anerkennung dessen, was die Gesamtkirche auf diesem Gebiete schon geleistet hat und noch immer leistet, ohne ungebührliche Selbstüberschätzung gegeben würde.

Baihingen. -

Diac. Weiß.

Kirchliche Glaubenslehre von Dr. Friedr. Ad. Philippi. I. Grundgedanken oder Prolegomena. Zweite verbesserte und durch Excurse vermehrte Auflage. Stuttgart, bei S. G. Riesching, 1864. III u. 340 S.

Das Buch handelt im ersten Kapitel von Religion und Offenbarung, Glaube und Glaubenslehre, im zweiten Kapitel von der heiligen Schrift und dem Canon, Inspiration und Auslegung. Wie schon auf dem Titel angegeben ist, hat die zehn Jahre zuvor erschienene erste Auflage bei der Herausgabe der zweiten keine Umarbeitung erfahren. Der Text ist sogar da unverändert geblieben, wo der Verfasser, wie in Betreff der Autorschaft des Hebräerbriefes (S. 162), eine

veränderte Ansicht sich gebildet hat oder, wie bei der Besprechung des Verhältnisses von Kirchenwort und Schriftwort u. s. w., erklärt, daß seine frühere Darlegung nicht bloß der Erläuterung, sondern theilweise der Zurechtstellung bedürfe. Dem Text der ersten Auflage sind etwa ein Duzend Anmerkungen und sodann drei größere Excurse beigelegt, wodurch das Buch gerade um ein Drittel seines früheren Umfanges (340 statt 227 Seiten) gewachsen ist. In den Anmerkungen werden meistens die früheren Aufstellungen des Verfassers gegen Bemerkungen von Hofmann, Rothe, Schenkel, Köstlin, Holzmann in deren seither erschienenen Schriften und Abhandlungen vertheidigt.

Nähere Erwähnung erfordern die drei Excurse. Im ersten (S. 71—101) legt der Verfasser seine Anschauung von dem Proceß der Wiegeburt näher dar und sucht namentlich die Ausführungen von A. Karblom in Dorpat (in dessen Schrift: das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben u. s. f., 1857) sowie die vermittelnden Ansichten von Köstlin (das Wesen des Glaubens u. s. f. in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1859, I) zu widerlegen. Er hält an seinem Sage fest, daß die Erleuchtung des Verstandes durch das Wort Gottes die Grundlage der Wiegeburt bilde, und meint namentlich gegen Karblom die Objectivität des göttlichen Wortes und der göttlichen Thaten gegenüber von den Ansprüchen einer richterlichen menschlichen Subjectivität wahren zu müssen. Philippi scheint uns aber (wenn er auch gegen Karblom manches Treffende bemerkt) in der Hauptsache, wie schon Köstlin hervorgehoben hat, keineswegs Recht zu behalten, vielmehr allerdings in einem einseitigen Intellectualismus befangen zu sein. Denn es giebt kein Verständniß und keine Annahme der göttlichen Offenbarung, ehe der Mensch im Innersten seines Geistes (seinem Herzen) von der im Wort bezeugten Offenbarung den gefühlsmäßigen Eindruck der Uebereinstimmung mit seiner eigenen göttlichen Grundbestimmtheit empfangen hat. Hierauf führt auch die Beschreibung, welche der Verfasser selbst S. 72—75 vom Wesen der Erleuchtung giebt. Nur ist die Bezeichnung „Verstand“ für das ausnehmende Organ des göttlichen Lichtes zu äußerlich, da der Verstand uns nicht mit dem Objecte in Berührung setzt, sondern nur über das durch die Sinne oder im Herzen wahrgenommene Object reflectirt. Freilich würden sich, wenn der Verfasser das geforderte Zugeständniß gemacht hätte, daraus weitgreifende Consequenzen ergeben haben. Die Subjectivität würde der kirchlichen Glaubenslehre und sogar der heiligen Schrift gegenüber eine Bedeutung gewinnen, welche ihr Philippi gerade um jeden Preis vorenthalten will. Es könnten dann keine Sätze mehr aufgestellt werden wie der nachstehende, in welchem der evangelische Begriff des Glaubens vollständig durch den katholischen verdrängt ist: „Dabei wird das als oberster Grundsatz oder formales Princip von vorn herein feststehen, daß die gesammte objective Gottesoffenbarung [sollte heißen: der gesammte Inhalt der biblischen Schriften, wie er vorliegt] in allen ihren einzelnen Theilen und Gliedern in unbedingtem Glauben anzunehmen sei“ (S. 111), nämlich ganz abgesehen von der Bedeutung, welche dieser Inhalt für unser inneres Leben hat.

Der zweite Excurs (S. 190—205) berichtigt theilweise die Anschauungen, welche der Verfasser in der ersten Auflage über das Verhältniß von Kirchenwort und Schriftwort, von protokanonischen und deuterokanonischen Schriften, endlich von Quelle und Norm der Glaubenserkenntniß dargelegt hatte. Die

Berichtigung geschieht in dem Sinne, daß die Priorität der heiligen Schrift gegenüber von aller kirchlichen Tradition noch stärker hervorgehoben wird.

Die interessanteste Bereicherung hat die neue Auflage durch den dritten Excurs (S. 273—324) erhalten, worin der Verfasser seine Anschauung von der heiligen Schrift und von der Inspiration gegen die Ausführungen Rothe's in dessen bekannten Abhandlungen „zur Dogmatik“ vertheidigt. Die Vertheidigung besteht freilich wesentlich nur in selbstgewisser Zurückweisung der Aufstellungen des Gegners. Widerlegt ist Rothe in allen Hauptpunkten hier keinesfalls, wenn man nicht die Kühnheit der Behauptungen und die Anklage wegen Glaubensmangels und Semipelagianismus als Widerlegung ansehen will. Man muß eine solche Abfertigung eines bedeutenden und dabei so wohlmeinenden Gegners in einer so schwierigen Sache um so tiefer bedauern, als der Verfasser in seinem Referat beweist, daß er die Argumente des Gegners genau kennt. Wenn die Gewißheit von der durchgängigen Authentie und absoluten Zuverlässigkeit der biblischen Schriften so geringen Schwierigkeiten unterliegen würde, als Dr. Philippi behauptet, dann wäre allerdings der Muthwille unverzeihlich, womit auch eine doch sonst für gläubig geltende Theologie in einer großen Zahl von bedeutenden Vertretern solche Schwierigkeiten aufgesucht und in hartnäckiger Einbildung festgehalten hätte.

Baiingen.

Diac. Weiß.

Die Lehre vom Werke Christi (zweite Hälfte des vierten Theiles der kirchlichen Glaubenslehre), von Dr. Fr. Ad. Philippi. Stuttgart Viefching, 1863. 354 S.

Das Werk Christi wird unter dem herkömmlichen Gesichtspunkte des dreifachen Amtes abgehandelt. Wie sehr dabei für die Anschauung des Verfassers das Werk der Versöhnung alle übrige Thätigkeit Christi überwiegt, zeigt sich schon äußerlich darin, daß vom hohenpriesterlichen Amte auf 320 Seiten, von dem prophetischen und königlichen Amte nur auf 34 Seiten zusammen gehandelt wird. Es ist dies freilich ganz der kirchlichen Tradition, wie sie sich wenigstens seit Anselm gebildet hat, gemäß; dagegen stimmt es schwerlich mit der heiligen Schrift überein, nicht einmal mit dem Apostel Paulus (vgl. nur 1 Kor. 1, 30). Auch die eigene Darlegung des Verfassers von dem prophetischen Amte Christi (vergl. S. 18 oben) führt consequenterweise darauf, daß schon in der Selbstdarstellung Christi durch Wort und That eine Mittheilung göttlichen Lebens an die Menschheit sich vollzieht, welche keineswegs nur als ein so untergeordneter Theil seines Werkes behandelt werden darf. Aber geßfientlich weicht der Verfasser dieser durchaus schriftgemäßen Betrachtungsweise darum aus, weil sie der modernen und nicht der kirchlichen Glaubenslehre angehört (vgl. S. 198). „Die Menschwerdung des Sohnes Gottes hatte gar keinen anderen Zweck als die Leistung der Stellvertretung, die Versöhnung des gefallen Menschenengeschlechtes. Es kann also sein menschliches Leben vom ersten Anfange an bis zu seinem letzten Ziele hin nur zur Erfüllung dieses seines ausschließlichen Zweckes vorhanden gewesen sein“ (S. 41). Zur Versöhnung des gefallen Menschenengeschlechtes mit Gott war vor Allem die ganz adäquate Sühne oder Genugthuung durch stellvertretendes Straßleiden erforderlich. „Der Tod des Herrn ist dieses stellvertretende Straßleiden. Die intensiv unendliche Strafe,

welche der Sünde der Welt gebührte, ist an Jesu, dem Sohne Gottes, welcher allein in der Kraft seiner Gottheit ohne Vernichtung und Zersprengung seines Daseins sie zu ertragen vermochte, es ist der absolute Tod an dem absoluten Gotte vollzogen. Gottes Tod für Gottes Tod, das ist das vollkommen entsprechende Aequivalent für unsere Schuld“ (S. 29). Es galt aber nicht bloß, die Entledigung von der Strafe, sondern auch die positive Gerechtigkeit oder den Lohn des ewigen Lebens für die Menschheit von Gott zu erwerben. Dieses hat der Sohn Gottes durch seinen activen Gehorsam geleistet, zu welchem er als der absolute Gesetzgeber und Herr des Gesetzes nicht verpflichtet war (S. 38. 41. 170).

Ueber die göttlichen Motive, aus welchen das Werk Christi hervorgegangen ist, spricht sich der Verfasser also aus: „Es ist die eine und selbige Liebe des Vaters, welche den Sohn gesendet und für uns dahingegeben, und des Sohnes, welcher sich selbst für uns dargegeben hat, wie es die eine und selbige Heiligkeit des Sohnes und des Vaters ist, welche Genugthuung forderte und in dem heil. Leben, Leiden und Sterben des Sohnes Befriedigung gefunden hat“ (S. 44). „Dabei ist zu unterscheiden zwischen der Liebe des göttlichen Wohlwollens, welche auch der gefallenen Creatur, trotz des göttlichen Mißfallens an der Sünde, als ihrem eigenen Geschöpfe und dem Werke ihrer Hände zugekehrt bleibt, und der Liebe des göttlichen Wohlgefallens, welche durch den Sohn Gottes, an welchem der Vater Wohlgefallen hat, uns erworben ist“ (S. 46).

Sehr umfassend ist die kritische Darstellung, welche wir von der Geschichte der Versöhnungslehre erhalten (S. 49—246). Anselm habe das Daß der stellvertretenden Genugthuung nicht nur nach der Seite ihrer Thatsächlichkeit, sondern auch nach der Seite ihrer Nothwendigkeit richtig erkannt, dagegen habe er das Wie derselben nicht richtig beschrieben, seine Alternative von Strafe oder Genugthuung sei falsch, es gebe nur einen Weg der Sühne für die göttliche Gerechtigkeit, nämlich eben den der Strafe. Luther habe die Anselm'sche Alternative richtig aufgehoben und sie in das Sowohl — als auch verwandelt. „Ist Christus Gottmensch, so mußte nicht nur der leidende Gehorsam seines Todes, sondern auch der thätige Gehorsam seines Lebens stellvertretend gewesen sein.“ Auch habe Luther die absolute Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung durch den Tod des Gottmenschen zum Zwecke der Erlösung festgestellt. „Der abstracte Begriff der Allmacht hatte der (zunächst in Luther's Gewissen) offenbar gewordenen göttlichen Gerechtigkeit gegenüber sein Recht verloren.“ Eingehend wird sodann die Lehre der lutherischen Symbole und Dogmatiker besprochen, in welchen die Grundgedanken Luther's noch genauer ausgeführt seien. Doch werden (S. 152) bei den Dogmatikern zwei Hauptdarstellungsformen unterschieden, indem sowohl auf der objectiven Seite der Versöhnung als auf der subjectiven der Rechtfertigung die einen die Momente des stellvertretenden Strafleidens und der stellvertretenden Gesetzeserfüllung (beziehungsweise der Sündenvergebung und positiven Zurechnung der Gerechtigkeit) mehr neben einander stellen, die andern enger unter einander zur Einheit verknüpfen. Der Polemik des Socinianismus schenkt der Verfasser eine besondere Aufmerksamkeit, da dieselbe an Scharfsinn und Consequenz die späteren Ausführungen des Rationalismus weit übertreffe. Welche Beurtheilung Schleiermacher findet, läßt sich zum Voraus ermessen. An die

Stelle der objectiven Sühne hat er die subjective Erlösung gesetzt, und auch diese hat bei seinem pantheistischen Gottesbegriffe und seiner damit zusammenhängenden Christologie keine christliche Wahrheit. „Mit den Ausdrücken Genugthuung und Stellvertretung wird nur noch gespielt.“ Die durch Schleiermacher für unser Dogma eingeleitete Periode wird als die Periode der mythischen Substitution bezeichnet. „Diesen Charakter trägt die Versöhnungslehre der mehr oder weniger durch Schleiermacher bedingten modern-gläubigen Theologie. Auch sie betrachtet Christum in primärer Weise als Offenbarer, Stifter und Quell eines neuen heiligen und seligen Lebens innerhalb der adamitischen Menschheit, als das neue Stammhaupt des durch ihn erlösten Geschlechtes, den zweiten Adam. Die Versöhnung bildet nur ein secundäres Moment und man merkt den Versuchen, ihr eine selbständige Stellung zu vindiciren, leicht ihre Künstlichkeit und Gezwungenheit an. Man merkt die Absicht und man wird verstimmt“ (S. 198). Als Hauptrepräsentanten dieser Richtung werden besprochen Nitzsch, Menken und v. Hofmann; hierher gehören aber auch nach der Ansicht des Verfassers Kläiber, Stier, Schöberlein, Rothe, Lange, Martensen, Baumgarten, Schenkel u. A.

Dagegen wurde die kirchliche Versöhnungslehre mehr oder weniger correct wieder hergestellt durch Göschel, Stahl, Thomasius, Geß. An Stahl wird getadelt, daß ihm, wie bei Anselm, der Tod des Herrn zu einem willkürlichen opus supererogationis herabsinke. An Thomasius wird ausgesetzt, daß er bei der Werthung des Opfertodes Christi nicht den metaphysischen Werth seiner Gottheit zu Grunde legen wolle, sondern ihn vielmehr als Gesamthat der Menschheit gelten lasse, daß er mehr Schleiermacherisch als kirchlich die Erfahrung des göttlichen Zornes bei Christo in die unendlich reine und tiefe Empfindung von der Gottwidrigkeit der menschlichen Sünde umsetze, endlich daß er dem thätigen Gehorsam Christi keine selbständige Bedeutung für die positive Erwerbung der Gerechtigkeit vor Gott beilege, sondern ihn mit dem Straß leiden als Leidensgehorsam zu einer Wirkung zusammenfasse. Ähnlich fehle Geß darin, daß er die Sühnethat Christi nicht als gottmenschliche That, sondern als Gesamthat der Menschheit auffasse, sodann daß er den Gegensatz von Heiligkeit und Liebe Gottes in den Begriff der heiligen Gerechtigkeit Gottes, welche die Sündenliebe einschliesse, auflöse, endlich durch die Behauptung, Christus habe nicht den Zorn Gottes getragen, sondern sei nur dem göttlichen Gerichte unterstellt gewesen.

Unzweifelhaft steht der moderne Sauerteig in den an Geß und Thomasius gerügten Punkten. Das Bestreben beider geht, entsprechend ihrem kenotischen Standpunkt in der Christologie, dahin, die Auffassung des Versöhnungswerkes von dem metaphysischen und juridischen auf das ethische Gebiet zu übertragen und an der kirchlichen Lehre wenigstens alles das abzustreifen, was nur unter jene beiden zuerst genannten Gesichtspunkte fällt. Philippi hat daher von seinem Standpunkt aus ganz Recht, solchen Wendungen der Lehre entgegenzutreten. Denn wenn der ethische Gehalt des Leidensgehorsams Christi als das Sühnende anerkannt, wenn sein Opfertod sodann wesentlich als Gesamthat der Menschheit aufgefaßt wird (was beides freilich auch von dem Apostel Paulus geschieht, Röm. 5, 15 ff.; 2 Kor. 5, 14 f.), dann ist die ganze orthodoxe Voraussetzung erfüllt, daß nur „Gottes Tod Gottes Tod“ habe sühnen können, dann kann

Christus auch nicht den Zorn Gottes im stricten Sinne getragen haben, dann muß auch bei der subjectiven Aneignung der Versöhnung der ethische Factor mit in Betracht gezogen werden, und wir nähern uns der verworfenen mystischen Substitutionstheorie.

So muß der Scharfblick und die Consequenz des Verfassers entschieden anerkannt werden. Er bewährt diese Eigenschaften auch in der nun folgenden biblischen Untersuchung. Es ist bezeichnend, daß dieselbe sich fast ausschließlich mit der alttestamentlichen Opferidee beschäftigt. Sorgfältig bemüht sich der Verfasser, nachzuweisen, daß das sühnende Moment beim Sühnopfer (wohin im weiteren Sinne alle blutigen Opfer gehören) eben in der Tödtung des Thieres an der Stelle dessen, welcher das Opfer darbrachte, gelegen habe. Die Handauslegung bedeutet die Uebertragung der Sündenschuld an das Opferthier, die Tödtung den stellvertretenden Straftod wegen zugerechneter Schuld. Ganz eigenthümlich ist dann die Bedeutung, welche in der Blutauffangung durch den Priester mit besonderem Nachdruck gefunden wird; dieselbe soll die Aneignung des Blutes von Seiten des Priesters bedeuten, so daß der Priester somit bei der Blutspendung sein eigenes Blut vergießt. Gewiß ist (ganz abgesehen von der bekannten Controverse über die Bedeutung der Tödtung des Opferthieres) diese Deutung der Blutauffangung eine äußerst künstliche und unwahrscheinliche. Ähnlich verhält es sich mit einer anderen Deutung, auf welche der Verfasser gleichfalls besonderes Gewicht legt. Wie nämlich in der Schlachtung und Blutspendung beim Sühnopfer die Sühnung der Schuld durch die stellvertretende *obedientia passiva* Christi, so soll in dem Verbrennen des Brandopfers seine stellvertretende *obedientia activa*, die positive Erwerbung der Gerechtigkeit und des göttlichen Wohlgefallens durch stellvertretende Gehorsamthat, abgebildet sein (S. 312). In den Friedensopfern mit ihrer Opfermahlzeit stellt sich endlich der Höhepunkt des Sühnopfers dar, die sacramentale Versiegelung der Rechtfertigungsgnade (deren Zueignung besonders in der Blutspendung des Volkes beim Bundesopfer vorgebildet worden ist) und die darauf gegründete Friedensgemeinschaft mit dem Herrn. Das wichtigste unter den Friedensopfern war aber das Passalamm (S. 325). Diese alttestamentlichen Sühnopfer dienten nun zwar an sich bloß zur Aufhebung der äußeren Unreinigkeit und zur fortgehenden Erinnerung an die ungesühnt bleibende Sünde, aber sie waren zugleich Weissagung und Vorbild des vollkommenen Opfers Christi und die Erleuchteten in Israel (*Ισραήλ κατὰ πνεῦμα*) schauten und genossen auch unbezweifelt unter den vorbildlichen Opfern das Opfer Christi mit seiner Kraft der Sündenvergebung. Denn *mors Christi profuit, antequam fuit* (S. 290 f.). Für den Verfasser ergiebt sich nun von selbst, daß in den dargelegten Momenten der alttestamentlichen Opferidee (sammt der entsprechenden Bedeutung des Priesters und Hohenpriesters) auch die schriftmäßige Bedeutung des Versöhnungswerkes und besonders des Opfertodes Christi vollkommen erkannt ist. Es genügt ihm, nur nebenbei auch noch auf die entsprechenden neutestamentlichen Stellen hinzuweisen; diejenigen Abschnitte und Stellen des Neuen Testaments aber, welche das Werk und den Tod Christi nicht unter dem Gesichtspunkte des Opfers und Priesterthums betrachten, werden geradezu übergegangen.

Referent betrachtet es nicht als seine Aufgabe, eine eingehende Beurtheilung

der Versöhnungslehre des Verfassers hier anzustellen. Mit viel Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Consequenz ist hier, nicht ohne Geist und mit dem Bewußtsein, welches die Vertheidigung einer wichtigen und geheiligten Position stets einflößt, die altlutherische Versöhnungslehre erneuert worden. Aber alle die Einwendungen, welche längst gegen diese vorgebracht worden sind, erheben sich auch gegen diesen Versuch ihrer Wiederherstellung. Gerade die heilige Schrift weiß nichts von einem solchen Dualismus der Liebe und Heiligkeit Gottes, wie er bei unserem Verfasser noch immer vorausgesetzt ist und seit Auselm die Basis der kirchlichen Versöhnungslehre bildet; sie widerspricht folgerichtig in ihrer Gesamtdarstellung der Anschauung, daß Jesus am Kreuze für seinen himmlischen Vater Gegenstand seines Zornes gewesen sei und die der unendlichen Sündenschuld der Menschheit juridisch entsprechende Sündenstrafe getragen habe; sie verbietet geradezu den Gedanken, daß Jesus für seine Person zur Erfüllung des Gesetzes nicht verpflichtet gewesen sei; sie begründet nirgends den Werth des Opfertodes Christi mit dem metaphysischen Werthe seiner Gottheit. Allerdings lehrt die heilige Schrift eine objective Sühne durch den Leidensgehorsam und besonders den Kreuzestod Christi (dafür liefert schon die Einsetzung des heiligen Abendmahls den vollgültigen Beweis); aber diese Sühne ist kein juridisches Aequivalent für die unendliche Schuld und Versäumniß der Menschheit, sondern sie ist als das vollkommene Eingehen auf das heilige Recht und die heilige Liebe Gottes gegenüber von der gefallenen Sünderwelt diejenige ethische That, welche, zunächst in der Person des Mittlers, das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Sünderwelt wieder herstellt. So liegt also gerade in der mechanischen Nebeneinanderstellung des stellvertretenden Straßleidens und der stellvertretenden Gehorsamthat, welche unser Verfasser als einen besonderen Vorzug seiner Theorie ansieht¹⁾, und ebenso in der mechanischen Scheidung der Sühne oder objectiven Versöhnung von der subjectiven Versöhnung und Erneuerung unserer Ansicht nach ein ganz besonderer Irrthum. Man wird vielmehr insbesondere auch bei dem zuletzt genannten Punkte den Zusammenhang beider Seiten schon in der geschichtlichen Versöhnungsthat Christi auffuchen und hervorheben müssen, indem man noch deutlicher erkennt, daß die versöhnende Thätigkeit Christi schon in ihrem geschichtlichen Vollzuge gleichmäßig eine Wirkung auf die Menschheit (zunächst im Kreise der Jünger Jesu) wie auf Gott in sich geschlossen hat. Man wird noch bestimmter, als gewöhnlich geschieht, herausstellen müssen, daß die Versöhnung der Welt mit Gott durch Christum nur als ideale (d. h. nicht als unwirkliche, aber auch nicht als wirkliche, sondern als angebahnte und bestimmungsmäßige) zu denken ist, daß aber die Realität der Versöhnung die entsprechende Einwirkung Christi auf die Menschheit und die daraus hervorgegangene Theilnahme der Gläubigen an seinem Versöhnungswerke voraussetzt. Hiermit bekommt erst der Gesichtspunkt seine volle Wirklich-

¹⁾ Er hebt nur inconsequenterweise auch an einzelnen Stellen wieder die Einheit beider Seiten hervor. Denn die metaphysisch-juridische Schätzung des stellvertretenden Straftodes Christi schließt die ethische aus, und wenn im Tode Christi schon sein Gehorsam zur Tilgung der Schuld in Anschlag gebracht wird, so kann er nicht noch einmal daneben gesondert verrechnet werden zur positiven Erwerbung der Gerechtigkeit.

keit und Deutlichkeit, welchen die moderne Theologie noch zu idealistisch durch den Satz auszudrücken pflegt, daß das Versöhnungswerk Christi eine Gesamthat der Menschheit sei. Dasselbe ist eine Gesamthat der Menschheit, soweit sie der Einwirkung Christi untersteht oder sich noch unterstellen wird; es ist eine That des Hauptes für die Glieder seines Leibes, eine That des lebendigen Hohenpriesters für sein Volk, für Alle, welche durch ihn geheiligt werden und zu Gott kommen (Hebr. 7, 25. 10, 14. 20). So darf also dieser subjective Gesichtspunkt nicht erst bei der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben oder von den Gnadenmitteln in Betracht gezogen werden, sondern er muß schon bei der Darstellung der Versöhnungslehre selber seine entschiedene Berücksichtigung finden. Es ist dies der Punkt, auf welchem auch bei diesem Cardinaldogma die volle Durchföhrung der geschichtlichen und ethischen Betrachtungsweise, auf welche wir schon durch die Reformation angewiesen sind, als das Mittel zur tieferen Auffassung und zum helleren Verständniß sich bewähren wird.

Baßingen.

Diac. Weiß.

Kant's Lehre vom radicalen Bösen. Ein Vergleich mit der Lehre der Kirche. Von Dr. Ludwig Paul, Pfarrer zu Burgau bei Jena. Halle, Pfeffer, 1865. XII und 98 S.

Diese Schrift ist ebenso ansprechend durch den sittlichen Ernst, der sich überall in derselben kund giebt, wie durch die Klarheit und Bestimmtheit, womit der Verfasser seine Untersuchungen führt und seine Resultate ausspricht. Indem er den Capiteln der Kant'schen Schrift der Reihe nach folgt, sucht er darzuthun, daß im Wesentlichen die Lehre des Philosophen von einem Naturbösen mit der kirchlichen Lehre von der Erbsünde einig sei, so zwar, daß beide einander ergänzen, also nicht nur die Kant'sche Theorie lücken zeige, welche durch die biblische und kirchliche Lehre ausgefüllt werden, sondern auch die kirchliche Lehre von Kant Eins und das Andere aufzunehmen wohlthue; immer aber sei es doch nur Ergänzung, nicht Widerspruch, was der eine Theil dem anderen biete. So findet S. 6 der Verfasser in dem Unterschiede, den Kant statuiert zwischen der Beurtheilung des Menschen „nach der Wage der reinen Vernunft, vor einem göttlichen Gerichte,“ und „nach empirischem Maßstabe, vor einem menschlichen Richter“ — dieselbe Distinction, die die Kirche macht zwischen *justitia spiritualis* und *justitia civilis*. Nach S. 41 steht Kant ganz auf Seiten der Kirchenlehre, indem er das *peccatum originale* als etwas betrachtet, was nicht ausgerottet werden kann, „eine Lehre, die jetzt, nachdem der Staub des Basedow'schen Philanthropismus auch von der Dogmatik weggeblasen ist, wieder allgemein von den Lehrern der Kirche anerkannt wird“. Ebenso aber seien Beide darin eins, daß dieses Böse, dieser Hang „für die Menschheit überhaupt zufällig sei; er unterscheide sich dadurch von einer Anlage, daß er als von den Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden könne“. Desgleichen, um nur dies Eine noch anzuföhren, ist nach S. 85 Kant's Lehre von der Versuchung und dem Sündenfall wesentlich im Einklang mit der biblischen, wobei jedoch sehr gut gesagt wird: „Erkennt man, wie Kant über die wichtigsten ponerologischen Bestimmun-

gen nichts Anderes giebt, als was die Schrift schon hat, so sollte eigentlich von ihm nicht gesagt werden dürfen: die Vorstellungsart, deren die Schrift sich bedient, stimme mit dem, was er gegeben, überein, sondern es sollte umgekehrt heißen: er stimme mit der Vorstellungsart der Schrift überein. Es scheint nämlich dem guten Kant hier passirt zu sein, was allen Rationalisten heute noch passirt: den Inhalt ihres vernünftigen Denkens haben sie aus der Schrift, wissen's aber nicht. Sie meinen, es sei umgekehrt, erst komme das vernünftige Denken, dann komme der Schriftinhalt. Aus dem wollen sie sich dann so viel aneignen, als mit dem Inhalte des vernünftigen Denkens übereinstimme. Das vernünftige Denken aber hat gar keinen Inhalt aus sich; es kann nur formelle Bestimmungen gewinnen, materielle nicht. Die Offenbarung steht auch darum über aller Vernunft, weil die Vernunft erst sie vernimmt, d. h. von ihr lebt und, was sie hat, empfängt.“ Damit ist denn auch das Weitere gegeben, daß nämlich Kant's Ideen erst durch die christliche Lehre ihre Vollenbung erhalten. So scheut sich nach S. 55 Kant, auf den Zustand der Verstockung einzugehen, denn mit einem Menschen dieser Art wußte er nichts mehr anzufangen, was erst mit Hilfe der christlichen Eschatologie möglich sei; ja, der Zustand der Verstockung setze schon voraus, daß ein Lichtstrahl der Offenbarung den Menschen getroffen habe, ohne zur Wiedergeburt zu führen. Ebenso ist nach Seite 87 die Lehre vom Teufel eine nothwendige, aber bei Kant fehlende Ergänzung seiner Lehre; desgleichen ist nach S. 16 „bei der Frage, wie das Noumenon ein Phänomenon wird, eine offene Stelle im Kant'schen System, wo der von ihm vernachlässigte Begriff des Wunders Platz zu nehmen hat“. S. 34 wird „der kategorische Imperativ ohne einen Bezug auf den Willen Gottes etwas durchaus Leeres“ genannt, „der kassende Grund in dieser Moral par force“, und S. 91 macht der Verfasser den „begnadigten Willen“ als dasjenige geltend, wodurch allein die Freiheit trotz der Gewalt der Sünde gerettet werde: „Diese immanente Macht der Gnade auch noch in der gefallenen Menschennatur ist es, die sich der Gnade Gottes hingiebt und dem Menschen die Wiederherstellung der ureigenen göttlichen Kraft aneignet.“ So zeigt der Verfasser an allen Punkten, „daß die Kirche immer ein helleres Auge gehabt habe als die Philosophie“ — was nun aber nicht ausschließt, daß umgekehrt auch die Kirche von Kant zu lernen aufgefordert wird. Nach S. 66 ist das kirchliche Dogma darum zu berichtigen, weil es die Erbsünde und Erbschuld als Quelle der Gesamtsünde und Gesamtschuld setzt und damit Gefahr läuft, den Begriff der Eigensünde und also die Zurechnungsfähigkeit des Menschen herabzusetzen. Dagegen habe die Kant'sche Philosophie dem Bösen einen Vernunftursprung gegeben, durch den es möglich werde, Erbsünde und Eigensünde zu vereinigen. Dies führt also darauf, den Sündenfall in die Präexistenz zu verlegen, weshalb denn der Verfasser auch kein Bedenken trägt, die Abstammung aller Menschen von einem Paar aufzugeben, ohne darum (S. 71) mit dem Materialismus Brüderschaft zu machen.

Die ganze Ausführung würde, außer ihrer nächsten Bedeutung für ein einzelnes Dogma, auch eine nicht unfruchtbare Basis abgeben, um das Verhältniß der philosophischen Moral zur theologischen principiell zu erörtern, worauf der Herr Verfasser, seinem Zwecke gemäß, nicht eingegangen ist. Dafür hat seine

Schrift noch einen besonderen Reiz und Werth durch die vielen gewichtigen Sätze, die mehr gelegentlich, aber immer am rechten Orte dem Leser begegnen. Gleich in der Vorrede heißt es: „In einer Zeit, wo nur Thatfachen gelten, muß es von entscheidender Bedeutung sein, das Christenthum von der Seite zu zeigen, wo es auf Thatfachen ruht. . . . Die Offenbarung tritt durch ihren factischen Inhalt in die Reihe der Wirklichkeiten und die Theologie hat keine geringeren Ansprüche auf Realität, als deren sich jede der exacten Wissenschaften damit rühmt, daß sie sich der Betrachtung eines einzelnen Objects im Bereiche der Wirklichkeit widmet. Die Theologie ist die höchste aller exacten Wissenschaften.“ Gewiß, wäre das anerkannt und dem Folge gegeben, dann wären wir endlich der Scholastik los und ledig, die bis heute noch in Dogmatik und Moral und Exegese grassirt und die allein daran Schuld ist, wenn so manchem gesunden Geiste die Theologie Antipathie einflößt. Ebenso richtig sagt die Vorrede S. XI: „Das evangelische Volk fühlt, daß es nicht ohne die Einheit im Glauben (in welcher sich das Dogma mit der humanen Natur und der sittlichen Bewegung der Geschichte ausgleicht) zum rechten seligen Genuß seines Daseins kommt, und die Wissenschaft, daß sie ohne Verschwisterung mit der Kirche keinen Sonntageschmuck trägt.“ S. 5 lesen wir: „Es waren weniger Kant's Nachfolger in der Philosophie als vielmehr seine Schüler in der Theologie, die diese Lehre [vom radicalen Bösen] entweder gar nicht kannten oder nicht kennen wollten und unerträglich hart fanden. Sie nannten sie eine Verirrung vom Wege des nüchternen Verstandes. Das ist heute noch der Weg aller dieser freundlich lächelnden, ewig heiteren Seelen, die an sich und in sich lauter Gutes sehen und darum der heroischen Meinung der Pädagogen stets beipflichten. Es ist eben das Vorrecht flacher Köpfe, daß es keine Räthsel giebt, die sie nicht lösen könnten.“ Und S. 23: „Je mehr der Geist sich seiner Ferne von seinem urständlichen Sein bewußt wird, desto mehr kommt jener Zustand von Schwermuth und Trauer über ihn, der das Irdische und den Leib, als das Band, welches ihn mit der Welt verknüpft, als eine schwere Last empfinden läßt. Die höchsten und edelsten Naturen empfinden diesen Zustand am tiefsten; die immer Frohen empfinden ihn freilich nicht, aber sie sind auch die unbedeutendsten Geister.“ — Wir brechen ab und schließen mit einem Satze, der für eine Art Thema der ganzen Schrift gelten kann. S. 46 f. wird gesagt: „Kant bleibt bei der Negation, bei der Aussage stehen, daß das Gesetz nicht erfüllt werde, wenn wir es nicht als alleinige Triebfeder in die Maxime aufnehmen. Dieses Wenn ist aber ein Weil. Dagegen die Kirche kennt einen Weg, da der Mensch Gott ergreift, in dem er sein wahres Leben findet. Aber das Bedeutende hat doch diese Kant'sche Negation, daß sie durch die Anerkennung des peccatum originale als positiv böser Macht eine Reinigung des Gemüths bewirkt, die das Herz für die ewige Wahrheit empfänglich macht. Dadurch ist Kant im hohen Sinne des Apostels der Pädagog für unsere Zeit geworden; seine Lehre ist in vielen Puncten, die die Theologie aufs Tiefste angehen, kein Organon, aber sie ist ein Kathartikon der Wahrheit. . . . Darum wird die Theologie noch viel bei Kant in die Schule gehen müssen.“

Ueber den Glauben als die höchste Vernunft. Vortrag, gehalten zu Barmen am 17. August 1865 auf der kirchlichen Conferenz von Lic. R. Grau, Repetenten und Privatdocenten der Theologie zu Marburg. Separatabdruck aus der apologetischen Monatschrift: „Der Beweis des Glaubens“. Gütersloh, Bertelsmann, 1865. 40 S.

In anziehender Sprache und klarer Gedankenentwicklung weist der Verfasser nach, daß der Glaube die höchste Vernunft sei, weil er allein mit dem höchsten Leben, mit Gott, wie er in Christo sich offenbart, uns bekannt macht. Dieses Leben hat nothwendig seine eigenen, über die natürliche Welt hinausliegenden Gesetze, daher seine Wunder und Geheimnisse, obwohl Alles darin aus dem Wesen der Liebe sich erklärt und ihrem Gesetze gemäß ist. Eine solche Arbeit gereicht der apologetischen Zeitschrift, in welcher sie zuerst erschienen ist, zur Empfehlung. Doch werden Theologen an einigen Stellen die stille Anmerkung machen, daß der Verfasser im Drange seiner apologetischen Ausführung noch mehr beweise, als er streng genommen kann und nöthig hat.

Baihingen.

Diac. Weiß.

Die Grade der Seligkeit. Ein Beitrag zur Eschatologie von Dr. C. Nöldchen, Cand. s. min. und ordentl. Lehrer am Stiftsgymnasium in Zeiz. Berlin, Wiegandt und Grieben, 1863. Gr. 8. 46 S.

Die Abhandlung giebt einen schätzenswerthen Beitrag zur Eschatologie. Die exegetische Beweisführung dürfte vollständiger sein. Um so fleißiger und sorgfältiger ist die dogmengeschichtliche Darstellung, welche aus der neueren Zeit namentlich auch hervorragende Prediger berücksichtigt. Die dogmatische Entwicklung ist besonnen und umsichtig, was bei Behandlung eschatologischer Fragen als besonderer Vorzug erscheint. Der Verfasser betrachtet die Frage selber noch nicht als abgeschlossen, findet aber, wie uns scheint, mit Recht, überwiegende Gründe dafür, verschiedene Grade nicht bloß der Herrlichkeit, sondern auch der Seligkeit im Himmel anzunehmen, als der Weissagung Jesu sowie der Gerechtigkeit und der frei schaffenden Weisheit Gottes entsprechend.

Baihingen.

Diac. Weiß.

Christus, der Erstling der Entschlafenen. Oder: die Hoffnung des Lebens für Alle, die in Adam sterben. 1 Cor. 15, 20—28. Ein biblischer Beweis für die Lehre von der Wiederbringung. Von W. F. Stroh, Pfarrer in Grömbach. Stuttgart. Druck und Verlag von J. F. Steinkopf, 1866. 110 S.

Vorliegende Schrift ist ein neues Zeugniß eines württembergischen Theologen für die alte Tradition seiner heimischen Theologie in der Lehre von den letzten Dingen, ein Versuch, die Lehre von der *ἀναστάσις πάντων*, die als der göttliche Tempelbau bezeichnet wird, zu welchem die heilige Schrift der Riß

sei, sowohl im Allgemeinen aus der Schrift als insbesondere aus der Stelle 1 Cor. 15, 20 ff., die dem Verfasser als ein „Vollwerk“ dieser Lehre gilt, das man ihr nicht so leicht entreißen werde, zu begründen. Der exegetische Beweis, den der Verfasser aus der genannten Stelle zu führen sucht, fußt wesentlich auf der Voraussetzung, daß der von dem Apostel daselbst geltend gemachte Begriff der Auferweckung der Todten im spezifisch-christlichen Sinne nicht bloß als Herstellung ins leibliche Leben, sondern als volle Verklärung und Versetzung der Menschheitsnatur nach Leib und Seele aus dem Fleisches- und Todesstand in die Geistleiblichkeit und Herrlichkeit des Auferstehungslebens Christi, kurz als Auferweckung zum Leben zu verstehen sei und daß die Menschheit nach dieser Stelle in Rücksicht auf das Werk der Lebendigmachung sich in dreifacher, nicht mit und neben, sondern nach einander verabsolgender Ordnung gliedere: zuerst Christus, dann die Christo angehören, zuletzt der letzte Theil der Menschheit, wobei besonders die vermittelnde Stellung betont ist, welche das zweite Glied zum dritten, die Erstlinge Christi zu der übrigen Menschheit einnehmen als die lebendigen Mittelglieder und Werkzeuge, durch welche sich Christus in „wohlorganisirter Vermittelung“ fortzeuge und vervielfältige.

Wir wollen mit dem Verfasser nicht über die Auslegung der genannten Schriftstelle im Einzelnen, speciell über die engere oder weitere Fassung des Begriffs von *ζωοποιεῖν*, das auch hier wie anderwärts recht wohl = *ἐγείρειν* genommen werden kann, sowie über die Auffassung von B. 23 f. und insonderheit die Deutung des *τέλος* rechten und nur zu dem letzteren bemerken, daß es uns am ungewungensten und dem Zusammenhang am meisten entsprechend erscheint, in den betreffenden Versen den Verlauf des ganzen eschatologischen Processes angedeutet zu sehen und unter dem *τέλος* das Ende desselben zu verstehen. Aber abgesehen davon, ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten gegen die Auffassung des Verfassers, so treffend und so berecht er auch im Einzelnen dieselbe vertheidigt. Auch er kann das anthropologische und ethische Bedenken gegen die endliche Bekehrung selbst der Dämonen und Gottlosen, das in der Freiheit des Menschen und der damit gesetzten Möglichkeit beständiger Verstockung liegt, offenbar eins der gewichtigsten Bedenken, nur durch einen Hinweis auf die allmächtige Wirkungskraft Gottes, der durch Christum alle, auch die schlimmsten Feinde überwinden könne, beschwichtigen, aber nicht beseitigen. Die Gefahr einer physikalisch-deterministischen Auffassung rein „sittlicher Vorgänge“ läßt sich nun einmal mit aller Kunst bei der Lehre von der Apokatastasis, die zuletzt doch mehr oder weniger als mit der unwiderstehlichen Gewalt eines Naturprocesses erselgend gedacht werden muß, nicht hinwegleugnen. Die Neigung des Verfassers wie aller Apokatastatiker, ethische Vorgänge physikalisch zu fassen, beweist unter Anderm auch seine Ausführung über das „werkzeuglich-väterliche“ Verhältniß der Mittelglieder, durch welche Christus „auf geistleiblichem Wege“ sich fortpflanze. Ueberhaupt aber ist es bei der in der Schrift in Bezug auf die vorliegende Frage unlängbar herrschenden Antinomie, deren Lösung immer ein Problem bleiben wird, bedenklich, auf einzelne Schriftstellen den ganzen Beweis für seine Anschauung zu gründen und ihnen ein größeres Gewicht beizulegen, als sie in ihrer Isolirung tragen können.

Immerhin ist der in dieser Schrift mit großem Ernste und tiefgegründeter

theologischer Einsicht unternommene Versuch, eine ebenso oft mit unverständigem Eifer verfezzerte und verurtheilte als oberflächlich vertheidigte und leichtfertig gemißbrauchte Lehre als schriftmäßig zu begründen, sehr beachtenswerth, und giebt nicht nur den Anhängern der gegnerischen Anschauung zu bedenken, daß dieselbe in ihrer biblischen Begründung durchaus nicht so über allen Zweifel erhaben ist, wie Manche derselben denken, sondern beweist auch an ihrem Theile, wie die Neigung für diese Lehre tiefere Wurzeln haben kann und sich sehr wohl mit strengem christlichen Bußernste und warmem, lebendigem Glauben verträgt, wenn auch nicht gelugnet werden soll, daß sie praktisch sehr bedenklich werden kann, wie denn selbst einer ihrer bedeutendsten Vertheidiger, der ehrwürdige Bengel, bekanntlich vor öffentlicher Verklündigung derselben warnt, damit man „Gott nicht aus der Schule plaudere“.

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Zur Apologie des Christenthums nach Geschichte und Lehre. Oeffentliche Vorlesungen, gehalten in Frankfurt, Darmstadt und Basel 1863/65 von Carl Adolf Gerhard v. Zejschwitz, Dr. und Prof. der Theologie. Leipzig 1866, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. XII und 414 S. in Octav.

Das Werk, welchem diese Anzeige gewidmet ist, hat längst in weiten Kreisen wohlverdiente Anerkennung gefunden; denn selbst abgesehen von dem warmen Interesse, mit welchem bedeutende Versammlungen den hier in neuer Verarbeitung mitgetheilten Vorträgen zugehört haben, ist es alsbald auch diesem schriftlichen Worte gelungen, eine aufmerksame und liebevolle Theilnahme zu erwecken. Wenn dieser Umstand, in welchem wir ein erfreuliches Zeichen dafür sehen dürfen, daß die heilige Sache, als deren kundiger und bereiteter Anwalt der Verfasser dasteht, noch viele Freunde hat und neu gewinnt, uns gestattet, mit einer kurzen Charakteristik des vorliegenden Werkes uns zu begnügen, so ist eine solche auch durch den Inhalt desselben an dieser Stelle geboten. Je weiter und tiefer das von dem Verfasser Vorgetragene greift, je mehr er selbst mit seiner ganzen wissenschaftlichen, nicht bloß theologischen Bildung und mit seinem persönlichen Glaubensleben hinter seinen Worten steht und in ihnen uns nahe kommt, desto weniger ist es thunlich, Einzelnes hervorzuheben, um so schwieriger ist namentlich ein hinreichend begründeter Widerspruch vorzubringen. Ein tieferes Eingehen auf die einzelnen Ausführungen, insbesondere nach der biblisch-theologischen und der dogmatischen Seite hin, ist uns durch den hier zugemessenen Raum versagt.

Den wesentlichen Mittelpunkt der apologetischen Aufgabe hat der Verfasser nach meiner Ansicht ebenso klar und sicher verstanden wie fest im Auge behalten und nachdrücklich herausgestellt. Im Rückblick auf die Geschichte der apologetischen Praxis und Theorie meine ich, daß dies Lob nach zwei Seiten hin gelte: hinsichtlich dessen, was der Verfasser wirklich leistet, und hinsichtlich dessen, was er aus gutem Grunde nicht unternimmt. Mit Recht wird seine ganze apologetische Demonstration von der Grunderkenntniß getragen, daß die christliche Wahrheit keinen andern entscheidenden Beweis zulasse als den Beweis durch

sich selbst. Nicht von außen her wird sie andemonstrirt, sondern sie selbst wird entfaltet, damit der in ihr vorhandene göttliche Gehalt mit seiner lebendigen, heiligen Kraft die Gewissen binde, den Willen, das Denken, den ganzen inneren Menschen für sich gewinne. Wer dann auf diese Weise die göttliche Wahrheit zu eigen gewonnen hat, dem ist dieselbe wirklich bewiesen, der hat den Beweis des Geistes und der Kraft erlebt, erfahren und erkannt. Wenn man demgemäß urtheilen wollte, daß das ganze Beweisverfahren des Verfassers sich im Cirkel bewege, so würde er das gern anerkennen, gemäß dem von Pascal ausgesprochenen apologetischen Grundgesetze, daß man göttliche Dinge lieben muß, um sie zu erkennen, oder, wie die heilige Schrift sagt, daß man erst geistlich geworden sein, die göttlichen Dinge empfangen haben und lebendig besitzen muß, um sie wahrhaft zu verstehen. Dieß ist der *circulus non vitiosus*, dessen vollberechtigte Nothwendigkeit von Seiten der apologetischen Theorie gerade dann immer sicherer und freudiger erkannt und anerkannt werden wird, wenn die apologetische Praxis, welche nach diesem Grundgesetze verfährt, durch so musterhafte Leistungen wie die vorliegende sich empfiehlt. Unser Apologet weiß deßhalb auch hinsichtlich des Erfolges, welchen er hoffen darf, auf das richtige Maß sich zu beschränken. Das Höchste, sagt er, was ein Apologet anstreben kann, ist gewonnen, wenn Ehrfurcht vor der Tiefe und geistigen Größe der christlichen Wahrheiten, wenn ein Verlangen, in sie einzudringen, gewirkt ist. Es versteht sich von selbst, daß diejenigen, welche die heilsamen Wahrheiten schon erfahren und erkannt haben, von einer so gediegenen, geistreichen und liebevollen Verantwortung, wie die des Verfassers ist, einen reicheren Gewinn haben; aber an den noch draußen Stehenden hat der Apologet den ihm befohlenen Liebesdienst gethan, wenn er ihnen den Beweis geliefert hat, daß die christlichen Wahrheiten, wenn sie auch freilich nicht jedem unchristlichen und widerchristlichen Sinn plausibel gemacht werden können, doch der ernstlichsten Denkarbeit würdig und dem wahren, aufrichtigen, heilsbegierigen Verlangen zugänglich sind. In diesem Sinne sagt der Verfasser ebenso bescheiden wie zutreffend, daß nicht das disputirende und demonstrierende Wort des Apologeten, sondern das auf die christliche Wahrheit gegründete und ihre göttliche Kraft bethätigende Leben der Gläubigen die eigentlich durchschlagende Apologie sei. In demselben Sinne ist auch zu urtheilen, daß die apologetische Bedeutung des vorliegenden Werkes nicht nur in der wissenschaftlichen Tüchtigkeit desselben, sondern auch darin liegt, daß es in seiner ernsten Haltung, mit seinem freimüthigen, milden und warmen Tone ein wirkliches Zeugniß für die erkannte Wahrheit und eine evangelische Einladung zur Theilnahme an derselben ist. Eine edle Erbaulichkeit ist insofern dem Werke nachzurühmen, während es sich von dem unangemessenen Kanzeltone durchaus frei hält.

Auf drei Hauptpunkte zielt die apologetische Demonstration des Verfassers; zwei derselben sind aus dem Titel, welcher auf Geschichte und Lehre hindeutet, zu erkennen, der dritte liegt gewissermaßen in der Mitte, gehört der einen wie der anderen Seite an. Was die Geschichte für die Apologetik zu bedeuten habe, ist seit Schleiermacher's und Saak's Zeiten immer klarer verstanden. Haben doch schon die Apostel das apologetische Moment in der Geschichte betont, wenn sie geltend machten, daß, da die Zeit erfüllet ward, Christus geboren sei

und ist doch die ganze heilige Schrift von mehr oder weniger bestimmten Hinweisen auf die geschichtliche Ordnung in der Vorbereitung und in der Aufrichtung des göttlichen Heiles durchzogen. Ich stehe nicht an, die geschichtlichen Partien des vorliegenden Werkes als die vorzüglichsten zu bezeichnen; ich möchte wenigstens der Ansicht sein, daß sich kaum ein begründeter Widerspruch gegen etwas Wesentliches, das der Verfasser nach dieser Seite hin entwickelt, erheben lassen wird.

Dem geschichtlichen Mißverständnisse, welches in der Meinung liegt, daß das Christenthum im Verlaufe einer natürlichen Entwicklung aus dem Zusammenwirken von heidnischer Cultur und jüdischer Religion sich ergeben habe, begegnet der Verfasser, welcher allerdings weit mehr leistet als eine bloß negative Ueberwindung jenes Irrthums, mit einer Nachweisung davon, wie gerade zu der Zeit, als das Christenthum mit seiner neuen Lebensfülle in die Welt trat, das Alte wirklich nach allen hier in Betracht kommenden Beziehungen vergangen war. In sparsamen, aber sprechenden Zügen wird diese Auflösung der alten Welt dargelegt. Das Beste und Höchste, was die griechische und römische Welt dem Christenthum entgegenbringt, ist das Bewußtsein der Armuth, das Fragen, die Sehnsucht nach Wahrheit und Erlösung. Aber Pilatus steht mit seiner hoffnungslosen Frage dem Könige der Wahrheit als ein Repräsentant des Heidenthums gegenüber, welches, in der Weltmacht verkörpert, vielmehr von der schon erschienenen Gnade und Wahrheit sich abkehrt. Auch Israels innere Geschichte wird uns so erläutert, daß wir den gottgeordneten Zusammenhang des Neuen und des Alten nicht verkennen dürfen, aber zugleich begreifen, daß von oben her das Neue eingesetzt werden mußte. Solche geschichtliche Erörterungen, die in den ersten Vorträgen vorherrschen, werden auch späterhin gelegentlich eingeflochten; immer sind sie in ihrer klaren, auf gründlicher Sachkenntniß beruhenden Haltung dazu geeignet, nicht zu überreden oder zu blenden, sondern zu unterrichten, zu überzeugen und zu gewinnen.

Zwischen den geschichtlichen und den dogmatischen Erörterungen steht eine kleine Gruppe von Vorträgen, welche nach der Seite der Geschichte wie nach der der Lehre hinblicken, indem sie eine ebenso ernstvolle wie klare und zutreffende Beurtheilung derjenigen antibiblischen Systeme, in welchen man einen Ersatz für das Christenthum gesucht hat, darbieten. Hier wird von dem Rationalismus, dem Pantheismus und dem Materialismus gehandelt und nachgewiesen, nach welchen Gesetzen diese Systeme auf einander folgen und ihrer Selbstauflösung entgegendrängen. Auch in dieser Partie des Werkes scheint mir das geschichtliche Moment die überwiegende Bedeutung vor der reinen Lehr-erörterung zu haben. Der Verfasser darf mit gutem Grunde mehr Erfolg davon erwarten, wenn er das Zeugniß der Geschichte anruft, um den zeretzenden Kreislauf, welchen jene dem christlichen Glauben entgegenstehenden Systeme wiederholt durchgemacht haben, zu veranschaulichen und die innere Nothwendigkeit desselben darzulegen, als wenn er, zumal bei den mannichfaltigen Beschränkungen, die er sich gefallen zu lassen hat, darauf ausgehen wollte, in mehr theoretischer Weise über den Werth oder Unwerth der fraglichen Lehren zu verhandeln.

Auf das Gebiet der Lehre im engeren Sinne des Wortes werden wir erst

durch die achte Vorlesung geführt. Diese handelt von dem Menschen nach Leib, Seele und Geist. Die folgenden Vorträge betreffen die menschliche Freiheit und Gebundenheit, die Heiligkeit und Liebe in Gott, die Gottesoffenbarung, Weltreich und Gottesreich, Gnadenwahl und Berufung (9—13). Die beiden folgenden Vorlesungen handeln von dem Gottessohne in seiner Niedrigkeit und in der Erhöhung; dort wird das Werk der Versöhnung, hier die Herrlichkeit, welche dem erhöhten Menschensohne eignet und von ihm und seinem Werke ausströmt, dargestellt. Den würdigen Schluß bildet eine Abhandlung vom Tode und vom Gerichte.

Ich verhehle nicht, daß in allen diesen Abschnitten, von dem achten an, mancherlei dem Verfasser eigenthümliche Anschauungen vorkommen, welche leicht zum Zweifel und zum Widerspruch Anlaß geben möchten. Die biblische Begründung, welche überhaupt nicht im Vordergrunde steht, wird man nicht selten für unbefriedigend halten; die besondere Gestaltung der einzelnen Lehrstücke wird nicht auf allgemeinen Beifall, namentlich nicht immer auf Anerkennung von strengkirchlicher Seite rechnen dürfen. Aber ich bin fern davon, dem Verfasser hieraus einen Vorwurf zu machen. Dasjenige Recht der Subjectivität, welches er für den Apologeten in Anspruch nimmt, muß zugestanden werden, wenn die Apologie mit der lebensvollen und Leben weckenden Macht eines persönlichen Glaubenszeugnisses vor die Welt hintreten soll. Es versteht sich von selbst, daß dabei die Cautele gilt, welche aus dem Grundsätze folgt, daß der Glaube nicht Jedermanns Ding ist. So ist auch die Verantwortung des Glaubens nicht Jedermanns Ding. Aber wo der rechte Mann die Verantwortung übernimmt, da liegt in dem heiligen Ernste der Arbeit, in der Liebe zur Sache, in der Wahrheit der Zeugniß gebenden Rede, in dem Frieden und der Freude des Redenden eine wahrhaft apologetische Macht, welche dadurch nicht aufgehoben wird, daß die erkenntnißmäßige Fassung dieses oder jenes Lehrstücks, wie sie der Apologet darbieten mag, zweifelhaft oder irrthümlich erscheint.

Hannover.

Dr. Fr. Dübner.

Cäcilie oder von der Wahrheit des Uebersinnlichen. Ein Gespräch nebst einem Nachwort von H. R. Hugo Delff. Husum, Verlag von C. F. Delff, 1867. gr. 8. 139 S.

Es ist ein hohes, großes Ziel, das Delff im Auge hat und auf das er mit allem Ernst und mit aller Energie lossteuert. Seine vor zwei Jahren erschienenen „Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur“ werden von dem jetzt vor uns liegenden Buche weit überboten. Die Grundanschauungen sind in beiden Schriften die gleichen; was aber in der früheren noch in theilweise sehr trüber Gährung begriffen war, das erscheint in der späteren fast durchgängig zu erwünschter Klarheit gediehen. So läßt sich denn erwarten, daß Delff's nächste Leistung wahrhafte Befriedigung gewähren werde.

Wenn sich Delff hier zunächst den Nachweis „der Wahrheit des Uebersinnlichen“ zur Aufgabe machte, so mußte er nicht bloß den Materialismus, sondern auch den Naturalismus bekämpfen, und er thut dieß

mit sehr scharfen, wohl einschneidenden Waffen. Indem er aber das eigentlich Ueberflüssige doch nur in der Persönlichkeit finden kann, welche der Naturalismus nicht zur wirklichen Geltung gelangen läßt, so geht er nun noch einen Schritt weiter und besteht darauf, daß zur Persönlichkeit auch die Leiblichkeit erfordert werde. „Der Leib“, sagt er, „ist nicht etwas Zufälliges und Gleichgültiges, sondern etwas Wesentliches und Nothwendiges, eine wesentliche und nothwendige Ergänzung des Geistes, und ohne Leib ist kein Geist wirklich lebendig und vollkommen.“ „So kann denn“, schließt er nun weiter, „auch der absolute Geist, Gott, nicht ohne alle leibliche Erscheinung sein“, ein Gedanke, der uns schon in früheren Zeiten bei gar manchem großen Denker, wie z. B. bei einem Tertullian, bei Jakob Böhme, bei Malebranche, Detinger, Franz Baader, begegnet und welchem in neuerer Zeit die Theologie wie die Philosophie immer entschiedener sich zuneigt.

Von der irdischen Leiblichkeit läßt sich aber, wie Delff sehr richtig bemerkt, keineswegs sagen, daß sie dem Geiste wesentlich und nothwendig sei; die irdische Leiblichkeit trägt vielmehr das deutliche Zeichen des Zufälligen und Gleichgültigen und sie ist in vielfacher Hinsicht mehr eine Unvollkommenheit, als eine Vollkommenheit. Mit ihr ist der Geist nicht einig, sondern vielmehr entzweit und im Streite; sie zeigt sich keineswegs als seine Leiblichkeit, durch die er sich zwanglos offenbart, sondern als eine fremde, die ihr Leben und ihre Lebenstriebe für sich hat. Sie hemmt und beschränkt den Geist in der Darstellung seiner Natur, und so fällt sie denn auch endlich von ihm ab und löset sich auf und verweset.“

Schon aus diesen Aeußerungen über die irdische Leiblichkeit geht hervor, daß sich Delff im Besitze des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit befindet, und sehr wohl gelungen ist die Schilderung, welche er demzufolge von der himmlischen Sphäre zu entwerfen weiß. „In ewig quellender Fülle“, sagt er, „in jugendlicher Kraft, in ungebrochener Einigkeit und Vollenbung der Natur, in ungetrübter Klarheit, in leichter, freier, ungehemmter Thätigkeit, so durchaus gesättigt und vollendet werden wir wandeln in den Palmenhainen und in den Blumenauen und an den Bächen des Lebens in den wahren Tempelhallen des Allerheiligsten Gottes. Wir werden ihre Früchte essen und ihre Wasser trinken, nicht schwache, ohnmächtige und verderbliche Früchte und Wasser, sondern die ganz Kraft sind und Leben der Vernunft. Gott selbst wird unser Licht sein, und wenn wir im Lichte des Himmels uns wärmen und erfreuen, so werden wir unmittelbar erfüllt sein von der Liebe und Wahrheit Gottes. So wird Alles Sonnenglanz, Farbe, Leben und Kraft sein, Alles Schönheit, Güte und Wahrheit, und wir werden da zusammenleben andächtig und traulich, ohne Furcht, ohne Sorge, ohne Neid, in Freude, in Freundlichkeit und Liebe.“

Diese Schilderung mahnt uns vielfach an Cap. 21 und 22 der Offenbarung Johannis, aber auch sonst finden wir unsern Verfasser in erfreulichem Einklange mit dem Worte der Schrift und mit den Lehren der Theologie. Wir brauchen in dieser Beziehung nur auf seine Ausführungen über den Grund des Widerspruchs hinzuweisen, der zwischen Geist und Natur besteht, und über unsere Hoffnungen auf die dereinstige Aufhebung eben dieses Widerspruchs. „Der Mensch“, sagt Delff, „besitzt die Natur als seine

Wohnung und als sein Reich; von ihm ist sie darum abhängig. So muß denn der Mensch im Anfange der Geschichte, von sinnlichen Gelüsten überwunden, die Ursache gewesen sein, daß die Natur sich so einseitig hervorhob. Es sagt ja auch der Apostel in jenem unvergleichlichen Hymnus, daß die Natur seufze und daß sie der Eitelkeit unterworfen sei, nicht freiwillig, sondern um des willen, der sie unterworfen, um des Menschen willen. Die Degeneration, welche vor allen in die Natur des Menschen selbst, in seinen ganzen geist-leiblichen Organismus eingebrungen ist, verlangt nun aber auch die Regeneration, die Umkehrung also seines ganzen Wesens. Es kann sich hier nicht um eine Veränderung seiner Vorstellungsweise oder sonst um etwas bloß Aeußerliches und Formales handeln, und so bedarf es denn hier einer lebendigen, schöpferischen Macht. Von Oben, vom Himmel muß diese Umgestaltung ausgehen; der Himmel selbst muß auf die Erde kommen und die Erde in sich zurückernehmen.“

Wer in solcher Weise sich vernehmen läßt, von dem sollte man nun doch nicht meinen, daß er in der Opposition gegen Theologie und Kirche sich gefallen werde. Gleichwohl ist dieß bei unserem Verfasser der Fall, wie wir nicht ohne Schmerz hier constatiren müssen. Der Grund hiervon liegt doch nur darin, daß Delff das Wesen der Theologie selbst geradezu verkennet, daß er sie nur zu einem Zerrbilde verunstaltet im Auge hat, gegen welches er denn allerdings zu polemischen sich berechtigt halten mag, während ihm wirklich das Recht hierzu keineswegs zusteht. Es ist sehr zu wünschen, daß er die Polemik dieser Art aufzugeben geneigt sei, wodurch den ferner noch von ihm zu erwartenden religionsphilosophischen Arbeiten eine Wirksamkeit in um so weiteren Kreisen ermöglicht werden würde.

München.

Dr. Julius Hamberger.

Praktische Theologie.

Μαχαρισμῶν Jesu Christi usu ecclesiae publico receptorum historia. Scripsit Eduardus Meuss, theol. Dr. et Prof. — Vratislaviae 1865, Dülfer. 26 pag.

Auf Grund liturgischer, homiletischer und katechetischer Studien giebt diese Schrift einen Nachweis darüber, welche Verwendung die sogenannten (7, 8 oder 9, je nachdem man zählt) Seligkeiten aus dem Anfange der Bergpredigt in Liturgie und Katechismus gefunden haben. Der Verfasser macht wahrscheinlich, daß es (S. 11) zuerst die Gedächtnißfeier der Märtyrer war, die auf liturgischen Gebrauch der durch ihre Form sich von selbst dazu anbietenden Seligpreisungen führte. Während aber die griechische Kirche sich mit liturgischer Recitation begnügt, ohne diesen Stoff auch zur Lehre zu entwickeln, so findet sich umgekehrt in der abendländischen Kirche (S. 15) keine Spur von liturgischem Gebrauche, d. h. als Bestandtheil der Messe, dagegen erscheinen die *Μαχαρισμοί* als Perikopen, und zwar am Fest Allerheiligen, also doch in einem

ähnlichen Sinne, wie in der griechischen Kirche. Außerdem werden sie (S. 20) als neutestamentlicher Gegensatz zum alttestamentlichen Geseze, als nova lex, in Commentaren und Predigten behandelt und erscheinen in namhaften Katechismen (so in dem von Canisius, von Bellarmin, nicht aber im Catechismus romanus) als Bekenntniß- und Lehrstück. Den Schluß macht ein kurzer Hinblick auf die Aufnahme, die dieselben in den protestantischen Perikopen, Postillen und im Kirchenlied gefunden haben. — Solch eine Untersuchung, so klein auch das Gebiet ist, worauf sie sich beschränkt, ist doch immer verdienstlich und dankenswerth, da nicht nur der Werth daraus erkannt wird, der solchen Kernstellen der Schrift — wenn auch nicht in der Lehre, doch im Leben der Kirche beigelegt worden ist, sondern da auch, wie hier, der große Gegensatz der Kirchen selbst in solch einem speciellen und untergeordneten Punkte deutlich zu Tage tritt.

Elbingen.

Palmer.

System der Gefängnißkunde. Von C. W. Hänel, Lic. theol.
Pastor in Göttingen. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht,
1866. VIII und 243 S.

Der Verfasser behandelt den so zeitgemäßen Gegenstand nach seiner juristischen, ethischen, pädagogischen und pastoralen Seite und zeigt, daß er in der Sache zu Hause ist und sich über die obschwebenden Fragen auf Grund eigener und fremder Erfahrung ein richtiges Urtheil gebildet hat. Manches hätte vielleicht etwas blündiger und einfacher dargestellt werden können, immer aber wird, wer sich in diesem Gebiet orientiren will, reiche Belehrung finden. Auch aus der Geschichte wird manches Interessante beigebracht, z. B. S. 71, daß die Anwendung der Zellenhaft als Strafmittel von der christlichen Auffassung des Strafzweckes — der Belehrung und Heiligung sammt socialer Rehabilitation (S. 38) — ausgegangen und in diesem Sinne zuerst von den Quäkern versucht worden ist. Der Verfasser selbst spricht sich für das System der drei Strastadien aus, das von der Einzelhaft zur gemeinsamen, von dieser zu einer bloßen Freiheitsbeschränkung als Uebergang zur vollen Freiheit aufsteigt. — Da der Verfasser sehr reichlich die Literatur seines Gegenstandes berücksichtigt, so hat es uns befremdet, daß er die Arbeit eines sehr erfahrenen Gefängnißgeistlichen, des Pfarrers Hoffmann in Stuttgart, die der Unterzeichnete seiner Pastoraltheologie einverleibt hat, völlig ignorirt, während dort Manches zur Vervollständigung zu finden wäre. Doch können wir uns nicht denken, daß dies seinen Grund in irgend einem odium theologicum hätte, dem allerdings gegenwärtig von gewissen Seiten durch vornehmeres Schweigen ein wohlverständlicher Ausdruck gegeben zu werden pflegt¹⁾.

Elbingen.

Palmer.

¹⁾ Ich bin in der Lage, versichern zu können, daß die betreffende Abhandlung dem Herrn Verfasser wohl bekannt und die ausdrückliche Citation derselben in dem Buche nur durch ein Versehen unterblieben ist. Wagenmann.

Moderne Weltanschauung und Christenthum. Ein Vortrag von E. F. W. Held, Dr. ph., Lic. theol., ordentlichem Professor der Theologie und Universitätsprediger in Breslau. Breslau, Verlag von Max Mälzer, 1866. 41 S.

Die Geschichte der modernen Weltanschauung nach ihrer Herkunft in kurzen Zügen zu zeichnen, die Versuche der Gegenwart darzulegen, sie mit dem Christenthum auszugleichen und zu versöhnen, und dem gegenüber das wahre Verhältniß zwischen beiden Mächten, die um die Herrschaft ringen, festzustellen, ist die Aufgabe dieses Vortrags. Zwar ist der Begriff der modernen Weltanschauung ein ziemlich schwebender und vieldeutiger, aber er fixirt sich doch immer mehr zu dem Begriff derjenigen geistigen und sittlichen Lebensrichtung, deren Grundzug die kosmische Autonomie ist, die zwar in thesi in vielen ihrer Vertreter noch religiös sein will und sogar den Anspruch macht, das reine Christenthum gegenüber dem verdunkelten Christenthum der Kirche zu besitzen, aber factisch nur so viel vom Christenthum stehen läßt, als sich mit ihr verträgt, d. h. es auf ein Minimum reducirt.

Mit ruhiger Klarheit und Schärfe weist der Verfasser, dessen Darstellung von einem warmen Hauch christlicher Idealität durchweht ist, treffend nach, daß nicht auf dem Wege der Abplattung und Verslachtung der christlichen Lehre oder auf dem der Umgestaltung der kirchlichen Verfassung der Ausgleich der modernen Denkweise mit dem Christenthum der Kirche zu erreichen sei und daß, wie zu allen Zeiten, auch jetzt den Mittelpunkt, um den sich der Gegensatz bewege, die Person Christi bilde, den in willkürlicher und unberechtigter Scheidung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus der Apostel und der Kirche ebionitisch zu verslachten und herabzuziehen, das Bestreben der ihr eigenes tiefstes Bedürfniß verkennenden modernen Denkweise ist. Trefflich hebt dabei auch der Verfasser gegenüber dem Versuch unwahrer Versöhnung zwischen Christenthum und Humanismus auf Kosten des ersteren nachdrücklich hervor, daß gerade dem deutschen Volke vor anderen Nationen die Aufgabe zufalle, den Gegensatz zwischen den beiden geistigen Mächten in seiner ganzen Schärfe und Spannung zu erfahren und so den Nachweis zu liefern, daß die menschliche Natur auch in ihrer reichsten Entwicklung und höchsten Potenzirung ohne das Evangelium nicht zur wahren Befriedigung und Selbstvollendung führen könne.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Das evangelische Christenthum in seinem Verhältnisse zu der modernen Cultur. Zugleich ein motivirter Protest gegen die Tendenzen des sogenannten deutschen Protestantenvereins. Von Dr. theol. W. H. Koopmann, Bischof für Holstein. Hamburg, Gustav Eduard Nolte (Herold'sche Buchhandlung), 1866. 160 S.

Die auf allen Gebieten herrschende babylonische Sprachverwirrung unserer Tage tritt unter Anderem auch klar hervor bei der jetzt auf der Tagesordnung befindlichen Erörterung des mit dem Titel dieses Buches bezeichneten Thema's. Dazu kommt die bedenkliche Neigung unserer Zeit, die auf einen tiefen Mangel

an Wahrhaftigkeit im öffentlichen Denken hinweist, sich imponiren zu lassen durch Schlag- und Stichwörter von möglichst hohem, vornehmen Klang, die zum Theil nichts sind als ein Niederschlag wissenschaftlich bereits überwundener Standpunkte, die Asche eines ausgebrannten Vulcans, und die alsbald, wenn sie als Gemeingut der Massen trivialisirt worden sind und ihren Reiz verloren haben, mit neuen und anderen vertauscht werden. Dem gegenüber erscheint es dringend nöthig, die Begriffe in ihrer historischen, thatsächlichen Bedeutung zu fassen. Dies gilt auch gegenüber den Begriffen der modernen Cultur und modernen Bildung, Begriffen, die zwar erst neuesten Datums sind und sich im allgemeinen öffentlichen Bewußtsein noch nicht klar abgegrenzt haben, bezüglich deren aber doch eine gewisse Uebereinstimmung im allgemeinen Sprachgebrauch sich gebildet hat. Moderne Cultur umfaßt die Sphäre der auf dem Boden des modernen Geistes nach seiner kosmischen Seite erwachsenen, das natürliche Leben in relativer Unabhängigkeit und Autonomie, wie sie ausdrücklich die öffentliche Anschauung im Auge hat, beherrschenden Mächte und Bestrebungen; moderne Bildung ist nach allgemeinem Sprachgebrauch die in der Mehrzahl der gebildeten Zeitgenossen herrschende Welt- und Lebensanschauung, die geistige Durchschnittsrichtung der Zeit. Wenn nun aber auf dem Gebiete des Geistes Majoritäten nicht gelten und die Wahrheit nicht nach der Kopfszahl sich entscheidet, wie denn gerade die ersten Autoritäten der „modernen Bildung“, die Heroen unserer Literatur, sich mit einem starken Bewußtsein geistiger Aristokratie gegen ein solches Majoritätenregiment in geistigen Dingen ausgesprochen haben, so hat der Verfasser ganz Recht, zwischen weitverbreiteter und wahrer Bildung zu unterscheiden. Auf Grund dieser Unterscheidung weist der Verfasser vom positiv-kirchlichen Standpunkte aus mit schneidender Schärfe und eingehender Gründlichkeit nach, wie zwar zwischen dem evangelischen Christenthum und der von der pantheistischen und materialistischen Weltanschauung vertretenen Bildung, die jedoch trotz ihrer maßlosen Selbstüberhebung in Wahrheit nur eine Aferbildung sei und, vollkommen impotent, die tieferen Bedürfnisse zu befriedigen und die Grundprobleme des Geistes zu lösen, das geistige Leben im Grunde nur verwülste, ein unveröhnlicher Conflict bestehe, dagegen zwischen der wahren Bildung und dem evangelischen Christenthum ein solcher Zwiespalt in der Wirklichkeit nicht vorhanden sei, da man vielmehr das in der Bibel bezeugte Sünden- und Heilsbewußtsein, als worin wesentlich das evangelische Christenthum sich begründe, in voller Stärke und Lebendigkeit theilen und doch auf der Höhe der Zeitbildung stehen könne.

Ebenso schlagend weist der Verfasser den Vorwurf zurück, daß das evangelisch-kirchliche Christenthum der praktischen Lösung der Aufgaben des Lebens im modernen Sinne fern stehe und nicht fähig sei, sich im wirklichen Leben fruchtbringend und gemeinnützig zu erweisen, und zeigt, wie auch in dieser Richtung die dem evangelisch-kirchlichen Christenthum entgegengesetzte Strömung der Zeit durchaus keinen hohen Grad von sittlicher Bildung repräsentire. Wenn der Verfasser sich dabei insonderheit gegen den von Rothe aufgestellten, mit Recht bereits mehrfach bekämpften Begriff von Sittlichkeit, als der Erkenntniß und geistigen Beherrschung der Natur im Dienst des Menschen, wendet und gegen die durch diesen Begriff bestimmte Werthschätzung der dem kirchlichen

Christenthum entfremdeten Zeitgenossen, wie sie sich bei dem genannten Theologen findet, so möchten wir nur noch auf den seltsamen Widerspruch aufmerksam machen, in welchem sich hierbei Dr. Rothe befindet, vor dem wir übrigens die vollste Hochachtung bezeugen, wenn er die evangelisch-kirchliche Anschauung einer doctrinären Sterilität beschuldigt, während er selbst ihr nur einen abstract logischen Begriff entgegenstellt und in seiner Anschauung von der Gegenwart, in der entschiedenen Ueberschätzung der christlichen Elemente bei den Antikirchlichen und den Forderungen bezüglich der Stellung der Kirche zum Culturleben als ein Doctrinär urtheilt. In Dr. Rothe bekämpft der Verfasser hauptsächlich den Protestantenverein, wenn' auch die theologische Grundanschauungen dieses hochbedeutenden, durch und durch eigenthümlichen und schlechterdings nach keiner Schablone zu messenden Theologen in demselben durchaus nicht aufgehen.

Mag man nun urtheilen über den noch jungen Protestantenverein, wie man will, und dem Verfasser nicht allwege in seiner, wenn auch stellenweise animosen, doch scharfsinnigen und gründlichen Polemik beistimmen können, — offenbar ist dieser Verein mehr aus einer Negation als aus einer Position hervorgegangen und viel stärker in der Antithese als in der These, leidet eben deswegen auch an einer Unbestimmtheit und Weitschichtigkeit seiner Principien, an einem Synkretismus, der Alles, auch die heterogensten Elemente, vereinigen will. Dazu scheint es uns ein Grundirthum dieses Vereins zu sein, wenn er statt des Bekenntnisses, dessen Bedeutung er entschieden unterschätzt, als das Bindemittel religiöser Gemeinschaft lediglich die religiöse Lebensgefinnung ansieht, in welcher Gestalt sie auch aufrete, vom gemeinen Köhlerglauben bis zur freisinnigsten religiösen Ansicht, oder gar nur den kirchlichen Gemeinssinn und die Theilnahme an kirchlichen Bestrebungen, während doch das christliche Leben in dem Bekenntniß seine Wurzel, seine Norm und sein Correctiv hat. Daß auch in dieser Betonung des religiösen Lebens eine relative Wahrheit liegt und daß in unserer Kirche unleugbar ein Zug zum Doctrinären bald schwächer, bald stärker hervortritt, gegen den eine Reaction heilsam ist, verkennen wir nicht. Allein ein Band religiöser Gemeinschaft ist in einem so fließenden Begriff, wie dem des christlichen Lebens nicht gegeben; eine wirklich lebensfähige Gemeinschaft aber muß sich positiv begrenzen.

Jedenfalls hat diese Schrift als ein klares, gründliches und tief geschöpftes Votum über eine Frage, bezüglich deren große Begriffsverwirrung herrscht, ein entschiedenes Interesse.

Dresden.

Meier.

Die Gleichnisse Christi, nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet. Von Heinrich W. J. Thiersch. Frankfurt a. M., Verlag von Heyder und Zimmer, 1867. 173 S. 8.

Ohne Zweifel ist diese Deutung der Gleichnisse des Herrn aus der Amtsthätigkeit des Verfassers hervorgegangen und wurde sie auf den Wunsch derjenigen, für welche sie zunächst bestimmt war, dem Druck übergeben. Das Büchlein wird aber zuverlässig auch in andere Kreise dringen, überhaupt wohl gleich dem „christlichen Familienleben“ des Verfassers, das bekanntlich

nicht weniger als fünf Auflagen erlebt hat, eine sehr weite Verbreitung finden und gewiß überall nur eine segensreiche Wirkung üben. Die reiche und tief gehende Schriftgelehrsamkeit, welche ihm zu Grunde liegt, der innig fromme Sinn, aus welchem es hervorgegangen, der helle, klare Blick in die Weltverhältnisse, der sich darin überall zu erkennen giebt, zudem die anmuthige, leichtfaßliche Darstellung, in welcher es auftritt, lassen dieß mit voller Sicherheit erwarten. Doch nicht bloß die Laien, auch die Geistlichen, insonderheit Prediger und Katecheten werden diese Deutung der Gleichnisse des Herrn dankbar hinnehmen, indem sich ihnen hier für die Auffassung eben dieser Gleichnisse gar manche neue Gesichtspunkte ergeben, wodurch dieselben für christliche Erkenntniß und christliches Leben noch weiterhin fruchtbar gemacht werden können. In welchem Maße dieß der Fall sei, erhellt aus dem Umstande, daß bei näherem Eingehen auf die Deutung unseres Verfassers das lebendige Gefühl der geradezu unendlichen Auslegungsfähigkeit jener Gleichnisse sich unserer bemächtigt. Von den sieben Gleichnissen, welche das dreizehnte Capitel des Evangeliums Matthäi enthält, nimmt Thiersch an, daß sie in ganz engem Zusammenhange unter einander stehen und daß in ihrer Reihenfolge die Zukunft der ganzen Kirche prophetisch angedeutet sei. Er stützt sich hierbei darauf, daß der Herr Vers 34 und 35 auf die Worte des Psalmisten 78, 2 hinweist, mit welchen von diesem die Verkündigung der Thaten Gottes von der Ausführung Israels aus Aegypten bis zur Errichtung des Königthums eingeleitet werde. Sene Deutung wird schwerlich auf allgemeineren Beifall rechnen dürfen, doch wird durch dieselbe der sonstige Werth des trefflichen Büchleins auf keine Weise beeinträchtigt.

München.

Dr. Julius Hamberger.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Zwölfter Band. Viertes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1867.

Die Cherubim der heiligen Schrift.

Von

Stadtpfarrer Lämmert in Großbottwar (Württemberg).

Zum Ausgangspunkt für unsere Untersuchung nach einer hellen und klaren Stelle uns umschauend, glauben wir solche zu finden in Hebr. 9, 5: *ὑπεράνω δὲ αὐτῆς Χερουβίμ δόξης καιοσκήζοντα τὸ ἱλαστήριον*. Damit schließen wir uns also zunächst nicht an die Urkunden selbst, sondern an die Autorität eines Commentars an, aber der Werth dieses Commentars ist uns Bürge, daß wir nicht irre geführt werden.

Die erste Bestimmung des Hebräerbriefs über die Cherubim ist die, daß er sie *Χερουβίμ δόξης* nennt, und zwar ist, wie sich von selbst versteht, die Herrlichkeit Gottes gemeint. Dieses *δόξης* ist der dem Briefe eigenthümliche erklärende Zusatz, und wenn wir in den alttestamentlichen Grundstellen nach seiner Berechtigung uns umsehen, so muß uns diese sogleich gewiß werden, denn die Cherubim des Alten Testaments haben in der That da ihre Stelle, wo die Herrlichkeit Gottes sich offenbart.

Zunächst ist natürlich die Herrlichkeit Gottes da, wo er seine Wohnung hat, im Himmel und in seinen Heilighütern auf Erden. Als die Stiftshütte aufgerichtet war, bedeckte die Wolkensäule dieselbe und „die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnung“, 2 Mos. 40, 34. Das Dach dieses Zeltes bestand aus kostbaren, mit Cherubimbildern durchwirkten Teppichen, dieselben Gebilde befanden sich auch auf dem inneren Vorhang, endlich standen über der Bundeslade am heiligsten Ort zwei massiv-goldene Cherubimstatuen. Als in den vollendeten Tempel Salomo's die Bundeslade gebracht war und die Priester, durch welche sie aufgestellt worden, das Heiligthum verlassen hatten, erfüllte eine Wolke das Haus des Herrn, daß die Prie-

ster nicht konnten stehen und Amts pflegen vor der Wolke, denn „die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus des Herrn“, 1 Kön. 8, 10. 11. Dieser Tempel war viel reicher an Cherubimbildern als die Hütte, auch an den Thüren und Wänden waren sie angebracht. Als der visionäre Tempel Ezechiel's vollendet war, da erfüllte die Herrlichkeit des Herrn das Haus und die Stimme des Herrn wurde gehört aus dem Hause: „Dieß ist der Ort meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen, darin ich will ewiglich wohnen unter den Kindern Israels“, Hes. 43, 1—7. 44, 4. Und auch diesem Tempel durften die Cherubimbilder nicht fehlen, ja es ist recht nachdrücklich hervorgehoben, daß er vom Boden an bis oben, an Thüren und Wänden, mit denselben bedeckt war, Kap. 41, 18—20. Schon dieß genügt zu der Berechtigung, die Cherubim kurz und bestimmt *Χερουβιμ δόξης* zu benennen und als Symbole der Herrlichkeit Gottes zu bezeichnen. Aber auch da, wo Gottes Herrlichkeit außerhalb des irdischen Hauses in seiner himmlischen Wohnung geschaut wird, erscheinen sie und haben eine sehr bedeutende und hervorragende Stelle. Hier aber beleben sie sich, wie ja im Himmel Alles lebt; anders gesagt: hier erscheinen die Originale der irdischen Kunstgebilde und demgemäß werden sie auch mit viel bestimmteren und ausgeprägteren Zügen und lebhafteren Farben geschildert. Wir werden ihnen später wieder begegnen. Jetzt kehren wir zurück zur Stiftshütte und betrachten die Cherubim der Bundeslade speciell. Wir sagen nicht „der „Rapporeth“, indem wir uns auch hier an unseren Hebräertext mit seinem *ἐπεφάνω αὐτῆς* sc. *τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης* anschließen.

Der Tempel Israels ist „das Haus des Namens Gottes“, „Haus seiner Heiligkeit und Herrlichkeit“, 2 Sam. 7, 13; Jes. 64, 11, aber er ist auch die Wohnung der Lade Gottes, 2 Sam. 7, 2, die sein religiöses Centrum ist. Die Stiftshütte selbst heißt „Wohnung des Zeugnisses“ oder Gesetzes, 2 Mos. 38, 21; 4 Mos. 1, 50. 53. 9, 15, selbst wenn die LXX Unrecht hat, das *מִדְּבַר* mit *μαρτύριον* constant zu übersetzen. Dem Könige David ist das ganze Zelt nur die Wohnung der heiligen Lade, ganz entsprechend dem Befehle Gottes an Mose, in welchem die Aufertigung und Ausrüstung derselben die erste Stelle im Gesetz zur Erbauung des Heiligthums einnimmt. Das fordert nicht bloß der Zusammenhang des Berichts, 2 Mos. 25, mit 24, 12—18, sondern auch und besonders die Dignität der Lade, denn unter den mancherlei heiligen Zwecken, welchen das Heiligthum Israels

dienen soll, ist die Aufbewahrung der beiden Tafeln des Zeugnisses zum Gedächtniß an die herrliche Ertheilung seiner Grundgesetze, an die gewaltige Offenbarung seines Königs und den Bundesschluß mit seinem Gott zweifellos der erste für das Volk Jehovahs. Darum haben sie auch ihre Stelle im Allerheiligsten. Der letztere Umstand allein genügt, die Vermuthung zu erwecken, daß nicht nur die beiden Tafeln mit der Lade und ihrer Rapporeth, sondern auch die ganze Umgebung derselben, die Cherubim über ihr und der streng abgeschlossene Raum um sie her ¹⁾ eine genaue Beziehung auf die feierliche Offenbarung über dem Sinai hatten, denn die mosaischen Typen überhaupt haben ja nicht bloß eine prophetische, sondern auch eine mnemonische Bedeutung.

Bergegenwärtigt man sich nun jenen überaus erhabenen Act der Promulgation des Grundgesetzes des Königs Israels, dem Niemand gleich ist unter den Göttern, so nöthigt schon der allgemeine Eindruck, zu sagen: es giebt kein großartigeres Bild der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes als dieses, 2 Mos. 19. 24. 34. Israel sollte seinen Gott sehen und einen unverlöschlichen Eindruck von seiner Größe bekommen, Mose aber sollte als der Prophet dieses Gottes vor allem Volk bestätigt werden. Der bestimmte Tag kommt. Es erhebt sich ein Donnern und Blitzen, eine dichte Wolke senkt sich herab, der ganze Sinai rauchte, denn der Herr fuhr herab auf ihn mit Feuer; Mose redet und Gott antwortet ihm laut. Das Volk aber erbebt. Und nun giebt Gott das Gesetz der zehn Worte und was dazu gehörte, Mose schrieb es in ein Buch, versühnte das Volk mit Opfern und las darauf demselben das Wort seines Gottes. Danach beginnt ein neuer Act: der Herr befiehlt Mose, zum Empfang der steinernen Tafeln wieder den Sinai zu besteigen und daselbst zu verweilen. „Da nun Mose auf den Berg kam, bedeckte die Wolke den Berg und die Herrlichkeit des Herrn wohnte auf dem Berge Sinai, und es deckte ihn die Wolke sechs Tage und er rief Mose am siebenten Tage aus der Wolke, und das Ansehen der Herrlichkeit des Herrn war wie ein verzehrendes Feuer auf der Spitze des Berges vor den Kindern Israel. Und Mose ging in die Wolke.“

Vergleichen wir denn mit dieser sinaitischen Theophanie, deren größtes Resultat der Empfang der heiligen Tafeln des Zeugnisses

¹⁾ vielleicht auch die für denselben vorgeschriebene Cultusandlung (?)

war, die Hütte und Lade dieses Zeugnisses, so fallen die Wolke und das Feuer sogleich ins Auge.

Schon bei der Ausführung Israels aus Aegypten zog der Herr vor ihm her in der Wolken- und Feuersäule, in welcher es einen Führer und Schutz hatte. Aber — man wolle sich das genau bemerken — aus eben derselben warf auch der Herr Verderben über die Verfolger und wurde so nach seinem Worte „an den Aegyptern verherrlicht“, 2 Mos. 14, 17. 18. 24. Die Herrlichkeit des Herrn, durch die Wolke vermittelt, hatte sich furchtbar erwiesen an seinen Feinden und rettend an seinem Volke. Und diese Wolken- und Feuersäule des Rothen Meeres und des Sinai verband sich nun mit der Wohnung des Zeugnisses, 2 Mos. 40, 34, und zwar am nächsten mit der Bundeslade. Denn wenn die Kinder Israel wanderten und die Lade vor ihnen her zog und die Wolke über der Lade und diese aufgehoben wurde, so sprach Mose: „Herr, erhebe dich! laß deine Feinde zerstreuet und die dich hassen flüchtig werden vor dir“ (vgl. 2 Mos. 14). Und wenn sie ruheten, sprach er: „Komm wieder, Herr, zu der Menge der Tausende in Israel“ (4 Mos. 10, 34—36). Doch nicht allein gegen die äußeren Feinde war die Wolke eine niederwerfende Macht, sondern Israel wurde auch durch Erfahrungen in seiner eigenen Mitte erinnert, daß der Zorn Gottes von seiner mit der Wolke verbundenen Herrlichkeit ausgehe. Sie sahen das bei Mirjam's Versündigung an ihrem Bruder und noch mehr bei dem Aufruhr der Kotte Korah, als die Wolke über der Hütte erschien zum Schutz und Zeugniß für Mose und Aaron und der Grimm des Herrn von ihr ausging, daß Tausende aus dem Volke fielen, 4 Mos. 12. 16.

Die Wolke und das Feuer waren also vom Anfange des Wüstenzugs an bis zu Ende, am augenfälligsten bei der Gesetzgebung, die kosmischen Hüllen und Träger der Herrlichkeit des Herrn. Sollte diese für das ganze Volk, welches mit natürlichen Sinnen nur natürliche Dinge wahrnehmen konnte, als imponirende Erscheinung wirksam sein, so mußte es durch großartige Naturphänomene geschehen, als Rauchen des mächtigen Gebirges, Feuer, dichte Wolken, Donner und Blitz. Und wenn, wie das ganz natürlich war, diese Symbole der Herrlichkeit des Herrn im Hause seines herrlichen Namens plastisch dargestellt werden sollten, so war das, zumal bei dem damaligen Stande der Kunst, mit den größten Schwierigkeiten verknüpft, welche sich jedoch durch Substitution verwandter Symbole heben ließen.

Hierzu eigneten sich nun am besten, wie sich später ergeben wird, die Cherubimbilder, einerseits, wie auch dem Text nach angenommen werden darf, dem Mose und seinen Künstlern zuvor schon im Allgemeinen bekannt, andererseits dem Propheten in visionären Musterbildern bestimmter vorgezeichnet, 2 Mos. 25, 9. 18. 40.

Die Sinaterscheinung der Wolke und des Feuers steht in engster Verbindung mit der Offenbarung des Gesetzes Jehovahs, und ebenso muß man die Cherubim auf der Bundeslade im Allerheiligsten nothwendig auf das hier niedergelegte Gesetz und die hier geschehenden Offenbarungen beziehen. Jene großartige Erscheinung hat ferner den Zweck der öffentlichen Investitur Mose's von Seiten der sichtbaren Herrlichkeit Gottes. Das ganze Volk sollte es ausnahmslos aus eigener Anschauung wissen, daß der Herr es sei, der mit und durch Mose rede, nicht nur durch ihn Zeichen und Wunder thue, sondern auch rede. Und ehe noch die Stiftshütte aufgerichtet war, wurde dieses noch fortwährend dadurch bezeugt, daß, wenn der Herr mit Mose in seinem Zelte außer dem Lager redete, die Wolkensäule vor den Augen alles Volkes vor der Thür des Zeltcs stand. Aber im Heiligthume selbst bestimmt Gott einen Ort, wo er mit ihm reden will, 2 Mos. 25, 22; 4 Mos. 7, 89; welcher fürder an die Stelle des Berges Gottes tritt, nämlich „von über der Rapporeth zwischen den zwei Cherubim, die auf der Lade des Zeugnisses sind“. Also wie zuvor aus der Feuer- und Wolkensäule (2 Mos. 14, 24 u. 26) und unter den furchtbar herrlichen Erscheinungen über dem Sinai, so spricht nun Jehovah mit seinem Propheten zwischen den Cherubim. Man wolle hiermit die Investitur Jesaja's, Kap. 6, Hesekiel's, Kap. 1 und 2, 1—3, die Apokalypse Johannis sogleich nach dem *ἀνάβα ὡδε, καὶ δεῖξω σοὶ ἃ δεῖ γένεσθαι μετὰ ταῦτα*, Kap. 4, 1 ff., vergleichen. Der Herr umgiebt sich mit den Trägern seiner Herrlichkeit da, wo er sein heiliges Wort unter besonders wichtigen Umständen mittheilt, als mit Zeugen. Das Zeugniß Gottes für seinen Propheten ist ja zugleich ein Zeugniß für die Wahrheit seines Wortes, das er durch ihn mittheilt, ein Zeugniß, woran sich der Glaube des Propheten selbst zuerst und dann aller derer halten kann, denen er die Offenbarung vermittelt. Solche Zeugen der Wahrheit der Offenbarung sind auch die späteren Erscheinungen der Herrlichkeit für die Propheten, gleichwie die *τέρατα* und *σημεῖα* für ihre Sendung zeugten. Die Cherubimbilder für sich, nach Mose's eigenem Gutbefinden auf die Lade gestellt, konnten solches nicht thun; aber wenn

der Herr dem Mose befahl, sie aufzustellen, und dazu nicht nur nähere Bestimmungen gab, sondern auch die ausdrückliche Erklärung, daß er hier mit ihm reden wolle, so dienten sie als Erinnerung an das Versprechen Jehovahs zum Zeugniß. Die Propheten in späterer Zeit, welchen der Herr unter den Cherubim sich kund gab, hatten solches Versprechen nicht; dafür schauten sie aber dieselben lebendig und überaus erhaben und gewaltig, so daß der Eindruck, den sie von ihnen hatten, sie von der Wahrheit der Gegenwart Gottes überzeuete. Dieses Zeugenamt haben jedoch für Mose nur die beiden Bilder über der Rapporeth. Die übrigen Cherubimbilder treten gegen diese offenbar zurück und man kann sagen: sie verhalten sich zu denselben, wie die Orte, wo sie angebracht sind, gegen die Lade und das Allerheiligste sich verhalten, wie die Umgebung zum Mittelpunkt, und sagen, daß die Herrlichkeit Gottes in seinem Hause, obwohl im Throne concentrirt, doch überall sei, alles erfülle. Die Zwei ist in der Schrift Signatur des Zeugnisses und der Wahrheit, was wir an einem anderen Orte nachgewiesen haben.

Sind die Cherubim Zeugen für die Propheten und die Glaubwürdigkeit ihres Auftrags in subjectiver Beziehung, so sind sie es zugleich auch für die objective Wahrheit des geoffenbarten Wortes. In einem finstern kleinen Zelt, nur zehn Ellen hoch, lang und breit, stehen auf einer kleinen vergoldeten Lade von Akazienholz, doch auf einem glänzenden goldenen Fußboden zwei goldene Bilder. In dieser Lade liegen zwei Steinplatten und in diese ist das göttliche Grundgesetz gegraben. „Gottes Finger“ hat es gethan! Die Gesetzgebung auf dem Sinai ist eine neue Schöpfung. Durch diese moralische Schöpfung wird eine rohe Menschenmasse zum heiligen Volke gemacht, zu dem Volke, das in der Welt vorhanden sein mußte, wenn der Logos sollte Fleisch werden und das Licht in der Finsterniß scheinen können. Die Wahrheit, die der Schöpfer den Menschen von Anfang an während Jahrtausende gegeben hatte, mußte nun, da sie ein Volk zu ihrem Träger haben sollte, in bestimmte Formen gefaßt und zugleich auf eine weitere Stufe der Entwicklung gebracht werden, um eine künftige abermalige neue geistige Schöpfung vorzubereiten, ihr entgegenzukommen und sich dem neuen Inhalt gemäß neu zu gestalten. Die Wahrheit hat eine Außenseite, die der Welt und Zeit angehört, und ein inneres Leben, das sich aus dem Strome des Gottesgeistes nährt. Wie sich der Mensch gegen sie verhält, so verhält er sich zu dem, der sie gab und zum Gesetz machte, und von

dem Verhalten gegen unseren Schöpfer hängt unser Leben und Tod ab. Darum hat Gott auch in der physischen Schöpfung Alles so geordnet, daß es den Menschen zu ihm ruft, zieht und drängt. Die moralische und die physische Weltordnung stehen im engsten Zusammenhang. Das lehrt die Schrift auf allen Blättern, das ist der große Grundgedanke der wahren Religion. Die Allmacht Gottes dient seinem Liebestwillen, sein Zorn seinem Gnadenrath. Wenn er mit starkem Arm den Feind zerschlägt und sein Volk errettet, so soll dieses glauben lernen, daß er König sein wird immer und ewiglich, und sich an ihn halten mit frommer Treue. Wenn es aber sein Wort mißachtet, so soll es wissen, daß es Gottes Feind geworden. Dann ist sein Gott ein verzehrend Feuer, ein eifriger Gott. Israel hat die Herrlichkeit Gottes zu sehen bekommen wie kein Volk, sein Wort vernommen wie kein anderes; Leben und Tod, Segen und Fluch sind ihm vorgelegt in diesen Offenbarungen: sollte das nicht ausgedrückt sein in dem hochheiligen Geräthe des Allerheiligsten, was doch sonst so oft und so eindringlich gesagt ist? Es ist ausgedrückt dadurch, daß der (unsichtbare) Thron Gottes, dessen sichtbarer Fußboden, die Rapporeth, die Lade des Zeugnisses ist, über dieser steht, von Zeugen umgeben, deren kosmische Vorbilder einst seine Zeugen waren, Zeugen seiner Allmacht, Größe und Herrlichkeit. Die Cherubim bezeugen, daß die Offenbarung eine Offenbarung des lebendigen Gottes, also das Wort ein Wort der Wahrheit und der Kraft sei, bezeugen, daß der, der es gegeben, es auch wahren und nicht ungestraft verachten lassen werde.

Die oben vorangestellten Worte des Hebräerbriefts sagen über die Cherubim der Bundeslade, daß sie die Rapporeth überschatteten. Die Worte „κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον“ gründen sich sichtlich auf die Uebersetzung der LXX von 2 Mos. 25, 20: „συσκιάζοντες ταῖς πτέρουσιν αὐτῶν ἐπὶ τοῦ ἱλαστήριου“, indem sie aber das σύν in ein κατά umwandeln, sieht man, daß der Verfasser sein ἐπάνω αὐτῆς noch im Sinne trug und von dem, was die Grundstelle sagt, damit nicht abzuweichen glaubte. Es scheint, daß er nur die örtliche Stellung der Cherubim anzeigen wollte, was auch sein Zusatz: περὶ ὧν οὐκ ἔστι νῦν λέγειν κατὰ μέρος, bestätigt; wir sehen uns also auf das Alte Testament verwiesen und haben zu fragen: welche Bedeutung hat das 2 Mos. 25, 20 gebrauchte קדשׁ? Eine sehr deutliche Antwort giebt Jes. 4, 4—6. Hier verkündigt Jehovah, daß er Jerusalem reinigen werde durch ein Gericht, welches mit einem

Gluthwind verglichen wird. Darauf wolle er über alle Stätte des Berges Zion und ihre Versammlungen eine Wolke und leuchtendes Feuer schaffen, das solle über alles Herrliche eine Hülle sein und eine Decke, Hütte, כסא, zum Schatten des Tages vor der Hitze u. s. w. Hier hat also offenbar das Grundwort כסא nicht die Bedeutung von „verhüllen“ im Sinne von „unsichtbar machen, verbergen“, sondern von „schützen, mit einer Macht umgeben“; das Schützende ist die Wolke und das leuchtende Feuer, das Geschützte aber das Heiligthum, gerade wie wir es bisher gefunden haben. In Beziehung auf כסא ist noch zu verweisen auf Hiob 40, 17: „Schattiges Gebüsch bedeckt ihn“; Ps. 140, 8: „Du bist ein Schirm meinem Haupt“; Jon. 4, 5 die schirmende, vor der Sonnengluth schützende Hütte; Hiob 27, 18: die vor der Hitze und dem Wetter bergende Wächterhütte, und überhaupt darauf, daß der Morgenländer den Schatten des Zeltes wie des Baumes nur als Schutz gegen die Sonne, nicht als Ort oder Mittel der Absonderung und Verbergung ansieht. Der Schatten, namentlich des Allmächtigen, ist theils ohne weiteren Beisatz ein sehr häufiges Bild für Schutz und Schirm, theils bedeutet diesen unwidersprechlich der Schatten der Flügel Gottes, Ps. 17. 36. 57. 61. 63. 91; Jes. 31, 5. Das ist das κατακλύζειν und σκιάζειν der Cherubim; indem sie über der Kapporeth schweben und sie umgeben, halten sie solche sammt der Lade Gottes, die von ihr bedeckt wird, in ihrer Hut, und eben dahin läßt sich auch ihr Niederblicken auf den von ihnen umgebenen und geschützten Gegenstand beziehen; verdeckt wird aber weder die Lade noch ihr Deckel, wie man der Art der Aufstellung sowohl der Mosaischen als der Salomonischen Cherubim ansieht. Dagegen liegt in כסא der Begriff des Abhaltens; vom Object der Bedeckung wird Feindseliges, Störendes, Unheiliges ab- oder zurückgehalten; ja eben im Abhalten des Widrigen besteht der gewährte Schutz, oder auch ist die Abhaltung alles Fremden (ohne die Nebenbedeutung des Feindseligen) die natürliche Folge des Bedeckens. Hierher gehören jene Fälle, wo auch Mose oder die Priester wegen der Wolke das Heiligthum nicht betreten konnten.

Zu dieser Bedeutung von כסא paßt wohl das Symbol der ausgebreiteten Flügel. So oft auch diese in der Schrift vorkommen, so sind sie doch kaum an einigen Stellen, etwa Ps. 139, 9. 55, 7, ein Bild der Schnelligkeit, wie man auch bei dem Winde nicht sowohl seine Schnelligkeit als seine Kraft und Stärke sinnlich empfindet, in

welchem Sinne Hos. 4, 19 die Flügel des Windes erwähnt sind. Dagegen verbindet die Schrift öfter mit dem Bilde der Flügel die Vorstellung weiter Ferne, aus welcher oder in welche die Flügel zu tragen vermögen, Sach. 5, 9, und noch mehr die der Kraft und Stärke, zumal bei den Adlersflügeln, z. B. Dan. 7, 4; 2 Mos. 19, 4, wo Gott sein Volk auf seinen Flügeln trägt, und 5 Mos. 32, 10. 11, wo das Tragen auf den Flügeln ausdrücklich als Bild des Schutzes bezeichnet ist. Sollen aber die Flügel überhaupt symbolisch verwendet werden, so müssen sie ja wohl als ausgebreitete, d. i. thätige, erscheinen. Aus der bisher gefundenen Bedeutung des Bedeckens, des Schattens und der Flügel leitet sich nun leicht die des Beherrschens ab. Das Ausbreiten der Flügel Nebukadnezar's אל-מראב (Jer. 48, 40) und על-בצרה (49, 22) muß gar nicht nothwendig als Bild des feindseligen Angriffs verstanden werden, so daß כח und כח mit „wider“ zu übersetzen wären, sondern man hat sich zu erinnern, daß genau dieselben Präpositionen von der Ausbreitung der Cherubimflügel über der Rapporeth gebraucht sind; der Sinn ist nur, daß Moab und Bozra unter Nebukadnezar's Herrschaft gebracht seien, gerade wie Richt. 9, 15 vom Schatten des Dornbusches die Rede ist und Nebukadnezar sich selbst im Traume als einen hohen Baum sah, unter welchem die Thiere des Feldes Schatten fanden, was ihm Daniel mit den Worten auslegt: „Deine Macht ist groß und reicht bis an den Himmel und deine Gewalt langet bis an der Welt Ende“, Dan. Kap. 4, vgl. Jes. 8, 8. Flügel, Schatten und Bedecken gehören zusammen.

Wie die Allmacht Gottes unzertrennlich ist von seiner Heiligkeit, wie seine Herrlichkeit verbunden ist mit der Offenbarung seines Wortes, so sind es die Cherubim der Herrlichkeit mit der Lade des Zeugnisses, welche eben darum als Heerführerin dem Zuge Israels vorangeht. Die Wolke der Herrlichkeit hatte das Volk des Herrn über das Meer geführt, als es aber über den Jordan ging, zog „die Lade des Bundes des Herrschers über die ganze Erde“ vor ihm her und dieselbe wurde vorausgetragen beim Umzug um die Mauern des belagerten Jericho. Der Schutz Israels, der König, Führer und Bahnbrecher seines Volks gegenüber aller feindlichen und gottlosen Gewalt, knüpft auch als Jehovah Zebaoth an diese heilige Lade seine rettenden und schützenden Wunder. Deshalb holen sie im Kriege mit den Philistern (1 Sam. 4, 4) „die Lade des Bundes des Jehovah Zebaoth,

der unter ¹⁾ den Cherubim thront“, mit der zuversichtlichen Erwartung, daß er ihnen helfe von der Hand ihrer Feinde. Vor ihr rief man zu David's Zeit „den Namen“ an, nämlich „den Namen des Herrn Zebaoth“, der unter (inter) den Cherubim thront, 2 Sam. 6, 2 Ganz in demselben Sinn ist der Name Gottes in Verbindung mit Cherubim und Lade gesetzt von Assaph (Ps. 80, 2) und Hiskia (Jes. 37, 16). Daher erklärt es sich, wie man ebensowohl die Cherubim der Lade einen (Kriegs-) Wagen nennen konnte (1 Chron. 29, 18), als auch das Lob des Gott-Königs von Israel besang, der in seinem sich zu Myriaden vervielfältigenden Wagen einherfährt als der allmächtige Führer eines überaus prächtigen und unwiderstehlichen Kriegsheeres, als der Erretter seines geringen und leidenden Volkes und der furchtbare Verderber aller seiner Feinde.

Höchst wichtig zur Befräftigung des bisher Ausgeführten über die ideale Identität der verschiedenen Herrlichkeitserweisungen Gottes und ihren Zweck ist der 68. Psalm. In diesem wird zuerst der Gott von Anbeginn, der auf den Himmeln der Himmel fährt und seine gewaltigen Donner sendet, angerufen mit den Worten Mose's bei Erhebung der Bundeslade (4 Mos. 10, 35, welche überhaupt in den Psalmen oft nachklingen), es wird sodann erinnert, wie er gleich als auf königlichem Wagen durch die Wüste fuhr zum Berge Gottes, zum Sinai, wie er noch immer einherziehe im Heiligthum als Gott-König, und endlich gipfelt das Lied in der Weissagung, daß einst die Könige der Erde sich noch beugen sollen vor der Gotteswohnung zu Jerusalem. „Seine Herrlichkeit“ — so lauten die erhabenen Schlußworte — „ist über Israel und seine Macht in den Wolken. Gott, du bist wundersam in deinem Heiligthum. Er ist der Gott Israels, der dem Volk Macht und Stärke giebt.“

Hiermit vereinigt sich ein sehr voller Chor von Stimmen in den Psalmen und Propheten, wo das Ausziehen des allmächtigen Gottes, des Herrn Zebaoth, oder sein gewaltiges Herankommen zur Errettung für die Seinen und zum Verderben der Feinde und Gottlosen, oder sein erhabenes Sitzen und Richten, also sein Kommen in seiner Herrlichkeit zum Gericht dem Heranbrausen eines furchtbaren Gewitters oder dem Heranziehen eines Königs mit seiner Heeresmacht verglichen

¹⁾ Diese Verbesserung der bisherigen Uebersetzung des יושב הכרובים durch Ed. Riehm statt des sprachlich ganz ungerechtfertigten über, das bei der Bundeslade auch sachlich nicht paßt, recipiren wir bereitwilligst.

wird. Zunächst sei aufmerksam gemacht auf Ps. 18, 7—17, wozu B. 21—28 die Begründung der erlangten göttlichen Hülfe: „Ich halte die Wege des Herrn, alle seine Rechte habe ich vor Augen“ u., wie das zahllose Stellen in gleicher Verbindung aussagen. Sodann sind nachzusehen Ps. 80, 2—5. — 99. — 44, 2. 3. 10. — 45, 5—7. — 46, 6—8. — 50, 1—6. — 93. — 97. — 104, 1—4. — 144, 5—8. — Jes. 13, 4. 19, 1. 28, 21. 31, 4. 5. 42, 13. 64, 1. — Jer. 4, 12. 13. — Micha 1, 3. — Hab. 3, 1—13. — Sach. 9, 14.

Wir glauben nun als Resultat der bisherigen Beobachtungen Folgendes sicher aufstellen zu können: Die Cherubimbilder sind symbolische Darstellungen der sein heiliges Gesetz bewahrenden Macht Herrlichkeit Gottes, welche alle Feindseligen niederwirft, Alle aber errettet, die seine Rechte vor Augen haben. Die Art und Weise der Wirksamkeit Gottes durch die Cherubim kennen wir jedoch hiermit noch nicht.

Die Gestalten der Cherubim der Lade bestimmter zu zeichnen, versuchen wir nicht, da dieß für ihre symbolische Dignität hier keinen Werth hat, und wenden uns jetzt zu den Cherubim des Paradieses, 1 Mos. 3, 22—24, deren Gestalten gar nicht beschrieben sind, die aber der Text als lebendige Wesen aufführt. Es ist vorauszusetzen, daß die Stiftshütte vollendet war, als die mit Kap. 3, 24 schließende jehovistische Darstellung der Paradiesesgeschichte geschrieben wurde, die Cherubimlehre also schon eine bekanntere war und darum eine so kurze Notiz wie 1 Mos. 3, 24 genügte. Schon das כַּוְכַב erinnerte an das sowohl von der Herrlichkeit Jehovahs als auch von der Wolke oft gebrauchte Zeitwort כַּו, das zugleich der häufigste Ausdruck ist für das Wohnen des Herrn unter seinem Volk in seinem Heiligthum. Es mußte daher nahe liegen, daß man bei dem כַּו der Cherubim an irgend welche Aeußerung der Herrlichkeit des Herrn dachte, und dieß wurde bestätigt durch das, was zu näherer Auskunft beigelegt ist: כַּוְכַב. Der Israelit, welcher wissen konnte, daß Bewahrung, Schutz und Abhaltung Zweck des Bedeckens durch Wolke und Cherubim für Hütte und Lade war, konnte also leicht verstehen, warum Jehovah die Cherubim vor dem Paradies aufstellte, und der Beisatz machte es vollends deutlich. Der Baum des Lebens soll vor dem willkürlichen Andrang des sündigen Menschen bewahrt werden. Das Paradies ist verloren, aber nicht zerstört; sein Mittelpunkt, der Lebensbaum, ist noch in voller Herrlichkeit unter der Hut Gottes. Das verkehrzte Leben ist nicht absolut unerreichbar, aber wie später jenes Vornehmen der Menschen, wodurch sie sich selbst einen Namen ma-

chen wollten, vereitelt und gerichtet wurde als ein gottloses, 1 Mos. 11, 6—8, so verhinderte Jehovah hier das eigenmächtige Zugreifen, indem er ganz andere Lebensverhältnisse für den Menschen anordnete. Der Weg zum Leben geht nun durch Kampf, Ueberwindung, Leiden und Sterben, Offenb. 2, 7; Matth. 10, 39; der alte Paradiesesweg würde das Menschengeschlecht dämonisiren, darum wird er verschlossen; es ist das ebenso gut eine Wohlthat für die Gefallenen, als die übrigen göttlichen Strafbestimmungen.

Aber die Cherubim scheinen hier lebende Wesen zu sein, da sie offenbar keine Bilder sein können, man konnte also an die Urbilder der cultischen Gebilde denken; diese — so sagte der Israelit den Bericht auf — hielten an dem Wege zum Lebensbaume Wache. Daß er bei den Bildern des Heiligthums das Symbol für die Sache genommen hätte, war unmöglich; wenn er es aber bei den Cherubim des Paradieses that, so war das ebenso unschädlich, als es bis auf diese Stunde die am weitesten in der Christenheit verbreitete irrige Meinung ist, daß Cherubim und Seraphim Thronengel seien. Wer das reine, ungefälschte Symbol hat, ohne es zur Abgötterei zu missbrauchen, besitzt wenigstens die Ahnung der vom Symbol eingehüllten Idee und ist auf dem Wege zu ihr. Und auf der anderen Seite hatte ja der Israelit auch Grund genug, die Paradiesescherubim darauf anzusehen, ob sie nicht ebenso gut als die geflügelten Gebilde seines Heiligthums Symbole seien, da ihm nach 2 Mos. 20, 4 die Cherubim der Lade nicht für genaue Nachbildungen überirdischer Wesen gelten durften, da das mystische Schwert in Gesellschaft der Cherubim, das denselben Dienst hatte wie sie, doch gewiß nur als Symbol betrachtet werden konnte und da endlich das so bilderreiche Gebiet der Visionen ihm nahe genug lag. Wir unsererseits aber sehen uns durch die Zusammenstellung der Cherubim und des sich drehenden flammenden Schwertes so stark an die Cherubim und die selbst sich bewegenden feurigen Räder des Ezechiel erinnert, daß wir in der zuversichtlichen Erwartung, es werde aus unseren weiteren Beobachtungen das noch nöthige Licht auf 1 Mos. 3, 24 fallen, weiter gehen.

Die Cherubim der Propheten Jesaja, Ezechiel und Johannes schließen sich genau an das, was überall in Gesetz und Propheten gesagt und im Vorstehenden aufgezeigt ist. Die neuen Züge fügen sich ohne allen Widerstand in die alten Umrisse. Aber lebendige Gestalten treten an die Stelle der Kunstgebilde. Bundeslade und Rapporeth sind verschwunden, dafür erscheint der Thron Gottes selbst sammt seinem

strahlenden Fußboden. Das Ganze verhält sich zu den cultischen Bildern ähnlich wie das prophetische Wort zu den mosaischen Cultgesetzen.

Jesaja 6. Obwohl die Wohnung Gottes im Alten Testament ebensowohl auf Erden, in der Hütte, im Tempel, auf Zion, seinem heiligen Berge, und in seiner Stadt, als im Himmel, hoch über den Bergen und Wolken, gedacht wird, wobei doch eine so enge Verbindung und innere Verwandtschaft dieser heiligen Thronsitze stattfindet, daß Zion bald im Himmel, der Himmel bald auf Zion zu sein scheint, so betont doch ein Jesaja genau den großen Unterschied zwischen der jenseitigen unbegrenzten Wohnung Gottes, welche übrigens seinem Nahesein und Wohnen bei den Elenden und Demüthigen nicht das geringste Hinderniß ist, und dem irdischen, von Menschenhänden gemachten Hause, das auch durch Menschenhände entheiligt wird, Kap. 57, 15. 66, 1—3. Wohl will er Jerusalem bauen und den Tempel gründen, aber nicht im Sinne derer, die sich von der heiligen Stadt nennen und auf den Herrn Zebaoth stützen und dennoch seiner nicht in Wahrheit und Gerechtigkeit gedenken, vielmehr zu Fürsten Sodom's und einem Volk Gomorrha's geworden sind, so daß der Herr ihrer Opfer und Gebete satt ist und seine Augen vor ihnen verbirgt. Es soll der Tag des Herrn über sie kommen, daß sich alles Stolze und Hoffärtige beugen und in den Staub verbergen muß vor der schrecklichen Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn; Jerusalem und Juda sollen dahinfallen, bis sie gereinigt und auserwählt sind im Ofen des Glends. Dann erst wird der Herr wieder gnädig sein, er wird mit Jerusalem freundlich reden, sie wird eine sichere Wohnung sein, eine Hütte, die nicht wandert; dann wird seine Wolken- und Feuersäule wieder über Zion stehen und der Rauch seiner Herrlichkeit die heiligen Stätten erfüllen; dann erst — zur letzten Zeit — wird der Berg des Hauses Gottes der höchste unter den Bergen sein und über alle Höhen erhaben, dann wird von Zion das Gesetz ausgehen auch über die Heiden und des Herrn Wort von Jerusalem. Jetzt aber stirbt der König, durch welchen Juda eine Zeit lang wieder glücklich und mächtig, aber auch lau, heuchlerisch und sicher geworden war, und Er, der auf dem höchsten aller Throne sitzt, läßt dem Volke, welches sein Gesetz verachtet und „die Rede des Heiligen in Israel gelästert“ hat, sagen, daß sie in solchem glücklichen Zustande nicht bleiben sollen: ihre Städte sollen wüste werden und ihr Land verlassen und für die Zukunft nur ein heiliger Same bleiben. Auf Israels geistige Erneuerung gründet sich dessen äußere

Blüthe, seinem inneren Verfall aber folgt unausbleiblich der äußere. Dieß zu verkündigen, macht der Herr Zebaoth den Jesaja zu seinem Boten. Wie er mit Mose, dem Propheten, einst geredet hatte in seiner Herrlichkeit auf dem Sinai und zwischen den zwei Cherubim „Alles, was er ihm gebieten wollte an die Kinder Israel“, so redet er mit Jesaja, dem Propheten, von einem Throne aus, der über dem Tempel ist, umgeben von geflügelten Starken, welche die Heiligkeit und Herrlichkeit des Herrn der Herren preisen, während das Haus sich mit dem „Rauch der Herrlichkeit“ erfüllt und erzittert vor ihren Donnerstimmen. Und wie im wirklichen Tempel der Altar vor der Lade des Bundes stand, so auch in dieser visionären Erscheinung der überirdischen Wohnung des Jehovah Zebaoth. Feurige Kohlen glühen auf dem Altar, mit Feuer werden die Lippen des Propheten gereinigt, welches der Seraphim einer mit der Zunge vom Altar nimmt. Sie heißen nach ihrem Dienst *comburentes*; daß sie selbst wie Feuer erschienen seien, das sagt ihr Name nicht und die Zunge, welche in diesem Fall überflüssig gewesen wäre, spricht dagegen. Aber daß sie trotz ihres Namens nichts Anderes sind als Cherubim, das bezeugt die ganze Scene, der Tempel, der Altar, die Erwähnung der Flügel gleich nach ihrem Namen. Die abweichende Benennung ist Eigenthümlichkeit des Jesaja, welcher sinnreiche Namenänderung liebt, wie bekannt ist, und um so erklärlicher, als „Cherubim“ kein ursprünglich hebräischer Name gewesen zu sein scheint¹⁾. Und ebendasselbe erhellt auch aus dem Auftrag, welcher dem Propheten gegeben wird.

Wir haben gezeigt, in welchem innigen Zusammenhange bei Jesaja das Wort und Gesetz des Herrn mit dem Heiligthum, dem Berge und der Stadt Gottes stehen und ebenso das Wohl oder Wehe des Volks mit seinem Verhalten gegen dieses Wort. Demselben Gedanken, welcher der Verbindung der Cherubim mit der Lade und Hütte des Zeugnisses zu Grunde liegt, begegnen wir bei Jesaja wieder. Was ist es, das der Prophet dem Volke verkündigen soll? Er soll ihre Ohren verstopfen, sie sollen das Wort, welches sie hören, nicht verstehen mit ihrem Herzen, sich nicht bekehren und nicht genesen können, es soll für sie kein Heil ausgehen von der Herrlichkeit Gottes, sondern Gericht, Verwüstung der Städte und des Landes, — die goldenen Cherubim

¹⁾ Der Verf. hat sich auf die Worterklärung absichtlich nicht eingelassen, da es ihm an sicheren Anhaltspunkten durchaus zu fehlen scheint. Hengstenberg hat im Maiheft der *Ev. R.* Jtg. 1866 auch nur eine alte Hypothese erneuern können.

erscheinen dem Ungehorsam gegenüber als zerstörende Seraphim. Die Annahme einer willkürlichen Veränderung von Seiten des Schriftstellers wäre Verkennung der Treue und Ehrfurcht, mit welcher der fromme Israelit die heiligen Offenbarungen und Gesetze bewahrt. Dadurch wird aber ihre lebendige Auffassung, freie Reproduction und immer tiefere und allseitigere Entwicklung nicht gehindert. Das neu Hinzugefügte ist nur aus dem richtig erkannten Grundbegriff geschöpft. So haben denn diese Cherubim sechs Flügel. Das ist mit ihrer gewaltigen Erscheinung ganz übereinstimmend, sowie damit, daß sie den Thron des ewigen Königs umgeben, denn Sechs ist Zahlsignatur der Macht und Gewalt, des Herrschens und des Königthums, paßt deswegen auch sehr wohl zum Embleme der Flügel. Ihre Angesichte konnte Jesaja nicht sehen, wie Ezechiel, weil sie dieselben bedeckt hielten. Aus welchem Grunde, darüber ist man zwar enig: man sieht nämlich den Ausdruck der tiefsten Ehrfurcht vor Jehovah darin, wie in der Sitte des Niederfallens auf das Angesicht; allein bei Ezechiel bedecken die Thiere ihr Angesicht nicht, sondern nur den Leib, und das Bedecken des Gesichts kommt überhaupt im Alten Testament nicht als Bild der Anbetung vor; es könnte ebensowohl die Unangreifbarkeit der Seraphim bedeuten. Neu ist besonders das an ihnen, daß sie sprechen. Sind sie also nicht persönliche Wesen, Engel oder etwas Aehnliches? Das müßte man allerdings annehmen, wenn in der Schrift nie andere als Vernunftwesen sprechend vorkämen. Allein dem ist bekanntlich nicht so. Offenb. 8, 13 ertönt der Ruf eines durch den Himmel fliegenden Adlers als deutliches Menschenwort; Jes. 21, 8 ruft ein Löwe: „Herr, ich stehe auf der Warte immerdar des Tages“ u. s. w. Will man dagegen einwenden, dieser Stellen seien sehr wenige und die Worte des Adlers und Löwen sehr kurz, so ist dieselbe Wahrnehmung gerade auch bei den Cherubim zu machen, die sehr selten und sehr wenig sprechen. Namentlich ist nicht zu recurriren auf das Lob Gottes, das Dreimal-Heilig aus ihrem Munde, da die Schrift ja von allen Creaturen dasselbe sagt, Offenb. 5, 14; Ps. 103. 148.

Indem wir uns weitere Bemerkungen über die Engeldeutung auf den Schluß vorbehalten, fassen wir unsere Ansicht über die Seraphim in Folgendem kurz zusammen. Die Jesajanischen Cherubim sind visionäre, an die Tempelbilder anschließende, Symbole der Herrlichkeit Gottes, des Königs, welcher dem Propheten, seinem Boten, das Wort an sein Volk befiehlt, Symbole jener Machtherrlichkeit, welche über dem heiligen Worte wacht, die Gehorsamen und Bußfertigen reinigt und begnadigt,

aber auch, als Gericht über die Verächter furchtbar hereinbricht. Das Licht Israels ist diesen zum Feuer geworden (Jes. 10, 17). Doch auch die große Wahrheit spricht Jesaja sehr deutlich aus und sie ist Kap. 6. V. 13. angedeutet, daß die Gerichte des heiligen Gottes immer zugleich Rettungsthaten sind.

Die Weissagungen Ezechiel's enthalten bekanntlich eine reiche Anzahl von Anklängen an Jeremia, aber sie ruhen auch durchgängig auf dem oben kurz dargestellten Grundgedanken Jesaja's und haben in der Hauptsache auch die Jesajanische Disposition. Ezechiel ist ein Mann, der den Geist Jesaja's hat und sein Buch wohl kennt. Was Wunder, daß sich sein großes Gesicht von der Herrlichkeit Gottes an die Seraphimvision anschließt? Seine Theophanie hat sehr verwandte Erscheinungsformen und ganz denselben Zweck. Dieser ist, wie man weiß und schon erwähnt ist, bei Jesaja ein zweifacher: Jesaja wird nicht nur zum Gesandten des himmlischen Königs berufen und geweiht, sondern er erhält zugleich auch seine Instruction, dem Volke das nahende Gericht zu verkündigen, um es damit zur Buße zu rufen. Und eben das liegt deutlich in den ersten Kapiteln der Weissagungen Ezechiel's vor. Man vergl. Ezech. 1 mit Jes. 6, 1—5; Ezech. 2, 12 mit dem „Wehe mir, ich vergehe!“ des Jesaja; Ezech. 2, 3. 4ff. mit Jes. 6, 8—10; Ezech. 5, 1—3 mit Jes. 6, 11—13.

Treten wir dem Ezechiel'schen Gemälde näher, so scheint das Verständniß desselben auf den ersten Blick nahe zu liegen, da wir Winke wie Sir. 49, 10 und 1 Chron. 29, 18 haben, diese unterstützt werden durch die oben schon ins Auge gefaßten Stellen Ps. 68, 5. 18. 25. 144, 5; Jes. 19, 1; Mich. 1, 3, und da endlich das Bild selbst durch die eigenthümliche Figur der Räder es entschieden zu bezeugen scheint: wir haben einen Wagen, den Cherubimwagen des Herrn Zebaoth, vor uns. In der That könnte ein geschickter Zeichner aus den gegebenen Bestandtheilen einen Wagen machen, Räder sind da und die Flügel geben das Material zum Uebrigen; das Ganze wäre aber doch ein höchst seltsamer und abenteuerlicher Apparat, der zu der großartigen Schilderung Ezechiel's eine schlechte Illustration gäbe. Und es stehen ja im Texte Ezechiel's die Räder neben den Thieren, ihnen zur Seite, wie in ihrem Gefolge (Kap. 1, 19—21), nicht unter ihnen. War doch Hesekiel wenigstens in der Baukunst erfahren genug, um einen so vollständigen und genauen Riß des Tempels zu entwerfen, warum vollendet er den Wagen nicht? Warum ferner muß man den Ausdruck Wagen bei ihm vergebens suchen? Warum

fährt die Herrlichkeit des Herrn nicht auf diesem Wagen, wird nicht von ihm getragen, sondern erscheint nur über ihm, aber auf einem Throne, welchen der Prophet zugleich mit dem sieht, was der Thronwagen sein soll? Warum endlich hat die Johanneische Schilderung der Cherubim, die sich doch offenbar an die Ezechiel's anlehnt, keine Spur von einem Wagen? Unseres Erachtens gilt in der Symbolik der Schluß nicht: wo Räder sind, da ist auch ein Wagen; vielmehr fügt sie ja bekanntlich, nur die Idee verfolgend, Bilder zusammen, die man in der Sinnenwelt nie verbunden findet. Zwar werden wir unten sehen, daß die Räder allerdings als Wagenräder zu betrachten sind. Die Allegorie eines Wagens selbst aber, auf welchem Jehovah Zebaoth als königlicher Kriegermann fährt, ist bei Ezechiel nicht vorhanden, wie umgekehrt da, wo vom Wagen Gottes die Rede ist, eine nähere Schilderung desselben, der Ezechiel'schen nur von ferne ähnlich, fehlt; Ezechiel's Gemälde ist eine großartige ideale Maschinerie, deren Conception dem Zeichner des Tempels sehr angemessen war. Die Cherubim der Lade und des Allerheiligsten sind in den Hintergrund getreten und für sie erscheinen die wahren und wirklichen Träger und Diener der Herrlichkeit Gottes, zwar, wie es nicht anders sein konnte, der Natur der Vision gemäß in Bildern, aber doch als lebendig. Der Seher erkannte sie, obwohl nicht gleich anfangs (Kap. 10, 20), als Cherubim und sie erinnern sehr an die Tempelgebilde, aber sie haben auch ebensoviel Aehnlichkeit mit der Wolken- und Feuersäule und jenen Naturerscheinungen, in welchen der Glaube des Israeliten von der Urzeit her den Arm des allmächtigen und zürnenden Gottes gesehen. Mit einem ungestümen Wind von Mitternacht her — von daher kommen die Gerichte, Jer. 1, 13. 14 —, mit einer großen Wolke voll wirbelnden Feuers erscheinen vier geflügelte Thiere — nur so konnten sie benannt werden, obgleich sie als nicht wirkliche Thiere erkennbar waren, denn ihr Aussehen erinnerte zugleich an Menschen, sie hatten Menschenhände, eines ihrer Gesichter war das eines Menschen, die übrigen waren dem Löwen, Ochs und Adler entlehnt. Ihre Füße, nicht zum Gehen gebaut, sondern zum Zertreten, sind wie aus hellem starken Erz und mit Hufen versehen; ihre Stellung ist so, daß sie von allen Seiten vorne haben, ein Rücken kaum wahrgenommen wird und nichts sie im Rücken überfallen kann. Feuer ist in ihrer Mitte, feurig sind ihre Gestalten, Feuer geht blizend von ihnen aus. Je zwei ihrer Flügel dienen ihnen zur Bewegung, zwei

zur Decke. Sie werden bewegt von der Kraft des Windes, dann laufen sie hin und wieder wie Wetterleuchten; aber sie ruhen auch, die Flügel senken sich, es donnert über ihnen und der Herr redet mit seinem Propheten.

Der Eindruck, den dieses Bild macht, bestimmt uns auch ohne nähere Untersuchung zu der zuversichtlichen Annahme: hier sind die *Χερουβιμ δόξης*. Aber bei genauerer Beobachtung nehmen wir wahr, daß Ezechiel die *δόξα* von den Cherubim unterscheidet. Siehe auch die Stelle Kap. 1, 28 noch im Zweifel darüber, weil der abschließende Satz auf das ganze Kapitel bezogen werden könnte, so entscheidet doch Kap. 9, 3, vergl. mit 10, 4. 19, wo die Herrlichkeit des Herrn sich von dem Cherub erhebt und an einer anderen Stätte sichtbar wird. Die Cherubim sind hier im Dienste der *δόξα*, wie sie denn auch dieselbe nicht umgeben, sondern unter ihr sich befinden. Hier würde die Uebersetzung „der über den Cherubim sitzt“ angemessen sein, wenn das *ישב-הכרובים* vorkäme. Jedenfalls heißen sie mit Recht auch in dieser Stellung *Χερουβιμ δόξης*.

Was ist nun ihr Dienst? Die speciellere Betrachtung ihrer Erscheinung wird darüber Aufschluß geben.

1. Von eitel Feuer und Flammen sind sie umgeben, durch und durch feurig sind sie selbst, feurige Kohlen sind in ihrer Mitte. Nun ist es allgemein bekannt, daß das Feuer, sowie es als ein gewaltiges und schreckliches erscheint, ein Symbol der göttlichen Gerichte ist. „Wolken und Dunkel umgeben den Herrn, den König. Feuer geht vor ihm her und zündet an umher seine Feinde“ u. s. w., Ps. 97. „Unser Gott kommt und schweiget nicht; fressend Feuer geht vor ihm her und um ihn her ein großes Wetter — denn Gott ist Richter.“ Ps. 50. Nur diese beiden Stellen statt vieler anderen. Der Herr kommt zum Gericht und die Cherubim gehen im Feuer vor ihm her, um seine Befehle zu vollstrecken. Er macht seine Diener zu Feuerflammen, Ps. 104, 4.

2. Daß die oben schon gedeuteten Flügel hier ganz am Orte sind, ist selbstverständlich; dagegen machen die vier Angesichter der Cherubim noch immer Schwierigkeiten. Sie als Symbole der Fülle des geschöpflichen Lebens anzusehen, ist höchst gezwungen und man hat mit Recht gefragt, warum denn der König der Fische fehle. Auf solche Deutungen dieser Stelle sowie der Johanneischen Theophanie, Offenb. 4, kommt man, wenn man vergißt, daß die Offenbarungen Gottes an die Menschen vom Paradiese an nie allgemeiner und theo-

retischer, sondern immer ganz concreter Natur sind, obwohl sie sehr allgemeine Ideen in sich bergen, und daß ihre nächste Bedeutung aus den Verhältnissen, unter welchen sie erscheinen, erkannt werden muß. Aus demselben Grunde ist es auch falsch, wenn man von symbolischer Darstellung göttlicher Eigenschaften redet. Die biblische Symbolik zeigt einen anderen Weg. Der Löwe ist zwar in der Schrift auch das königliche Thier, aber doch überall, wo er charakterisirt wird, gewaltiges Raubthier, das brüllt, schrekt, Beute macht und mit seinen furchtbaren Zähnen zermalmt; der Ochse, an dessen Kopf die Hörner das Auszeichnende sind, die in der Schrift als niederwerfende, siegende, triumphirende so oft auch für sich allein vorkommen, und dessen dreschende Hufe (Hos. 10, 11; Mich. 4, 13) noch besonders als allen vier Thieren gemeinsam hier hervorgehoben sind, ein sehr passendes Pendant zum Löwen, welches gerade das hat, was diesem abgeht; der starke Räuber der Luft, der Adler, der zwar seine Flügel schüßend ausbreitet über seine lieben Jungen und sie ausführt unter seiner Hut (5 Mos. 32), vor dem aber alle Vögel des Himmels tief erschrocken verstummen, wenn er vorüberzieht, das Bild eines starken, mächtigen Königs (Ezech. 17; Jer. 49, 16), stürzt pfeilschnell aus der Höhe herab und aus der Ferne her auf seine Beute (Habak. 1, 8; Hiob 9, 26). Sind sie nicht alle Bilder siegender Mächte, wilder und trotziger Feinde, die keine Furcht kennen? Und dieser Eindruck wird nicht geschwächt, sondern sehr gestärkt durch das Menschengesicht, welches — in solcher Umgebung kann man es sich ja gewiß nicht anders denken — in seinem Grimm noch schrecklicher blickt als die wilden Augen des Löwen, Farnen und Adlers. Ja, der Mensch — wird nicht er dem Menschen am meisten zur Zuchttruthe, zum Strafgericht, zur höchsten Plage und Qual? Nehmen wir dazu ihre gedeckte, aggressive Stellung, ihre dem Erz verglichenen zertretenden Füße, die gewandten Menschenhände, ihre schnelle Bewegung, das Rauschen ihrer Flügel gleich dem Rauschen großer Wasser, das Dröhnen ihres Ganges wie Heeresgetümmel, so drängt sich uns unwiderstehlich das Wort auf die Zunge: das sind die Gerichtsvollstrecker des Herrn Zebaoth, dessen Zornurtheil über sein abtrünniges Volk und über alle seine Feinde von ihnen vollzogen wird.

3. Neben ihnen schaut der Prophet ein Rad, hoch und schrecklich seine Felgen, voll Augen um und um, feurig von Ansehen, in vier Räder sich theilend, welche an die vier Seiten der Cherubim sich anschließen, denn es gehört unzertrennlich zu denselben und ein

Obem, derselbe, welcher die Thiere belebt, bewegt und treibt auch sie. Galgal (10, 13), d. i. Wirbelwind oder wirbelndes Rad des dahersausenden Kriegswagens — ist der Name des Rades. Diese Räder — sie tragen nicht die Herrlichkeit Gottes, ebenso wenig die Cherubim, deren Bewegungen sie vielmehr dienend folgen, aber sie sind zermalmende Räder der Kriegswagen und erhöhen den furchtbaren Eindruck der vier Thiere. So schildert Jesaja (5, 25. 26—30) den „Zorn des Herrn, der entbrannt ist über sein Volk“: „Eilend und schnell kommen sie [die Rächenden] daher; ihrer Kasse Hufe sind wie Riesel zu achten und ihre Räder wie Sturmwind. Sie haben ein Gebrüll wie Löwen, sie werden daherbrausen und den Raub erhaschen, sie werden brausen wie des Meeres Gebrauch“; vergl. Jer. 47, 3; Nah. 3, 2; Spr. 20, 26; Ezech. 26, 10.

4. Vier ist die Zahl der Thiere und der Räder; es muß dieselbe Zahl sein, da sie zusammen ein Ganzes bilden. Die symbolische Dignität der Vier hat schon Calvin erkannt, indem er in ihr den κόσμος sieht; sie ist fast allgemein verstanden und hier nicht weiter zu untersuchen. Sie hat im Allerheiligsten eine Stelle, denn sie bezeichnet die Herrlichkeit Gottes als die Herrlichkeit des Herrschers der ganzen Erde, παντοκράτορος. Auf Grund dieser Vierseitigkeit dürfen sich die Cherubim nicht herumlenken, gehen immer stracks vor sich, stehen allen Weltgegenden gegenüber und erfüllen das Urtheil Gottes über alle Heiden.

5. Die Räder sind voll Augen um und um. Diese Augen schaut Ezechiel (Kap. 10, 12) auch an den Cherubim selbst, an welchen sie sich auch nach Offenb. 4, wo die Räder weggelassen sind, befinden. Sie gehören also nicht nothwendig als Attribute den Kriegsrädern an, sondern dem ganzen Cherubimbilde. Was ihre Bedeutung betrifft, so wissen wir, daß nicht nur die intellectuellen Fähigkeiten und die Gefühle der Seele sich im Auge ausdrücken, sondern überhaupt das ganze Seelenleben, auch das sittliche und physische, sich in ihm spiegelt. Demgemäß ist die biblische Verwendung des Auges als Bild sehr mannichfach und immer nur aus dem Zusammenhange zu erkennen, worauf wir auch hier angewiesen sind. Ist nun von den Vollstreckern der Gerichte Gottes gesagt, daß sie voll Augen seien, so wird daraus zu entnehmen sein, daß sie scharf sehen, ihrem Blicke nichts entgeht, daß sie nie irren und fehlen und den Willen des Allerhöchsten auf das genaueste vollziehen.

6. Hieran schließt sich die Bemerkung an, daß sie vom Winde

oder einer höheren Macht getrieben werden, Kap. 1, 12. 20; ja, es ist ein מַרְרָה in ihnen selbst, es spielt kein Zufall hier sein blindes Spiel, sondern der Wille des Allmächtigen sendet sie, wohin er will. Es sind ja nicht die Bilder auf der Rapporeth des irdischen Heiligthums, sondern die Cherubim des himmlischen Tempels, der lebendigen und activen Schechinah. Nur hieraus erklärt sich das Folgende richtig.

7. Nach seinem ersten Gesicht wurde Ezechiel, welcher dasselbe in der Einsamkeit gesehen hatte, auf eine neue, andere Weise in den Geist versetzt; es war, als würde er vom Winde hinweggetragen an einen anderen Ort. Hinter sich hörte er zugleich überaus gewaltige Stimmen, nur dem Donnern eines großen Erdbebens vergleichbar: „Gelobt sei die Herrlichkeit des Herrn aus ihrem Ort!“ Die Stimme kam, so schien es, von den Cherubim, denn er hörte zugleich, das Rauschen ihrer Flügel und das Rasseln der Räder. Sie begleiteten ihn, der unter den Gefangenen zu Thel-Abib zum Wächter über das Haus Israel gesetzt wird, und in der That begegnet er bald darauf an dem neuen Ort der Herrlichkeit des Herrn, der auch da mit ihm redet, Kap. 3, 12—24 ff. Es sind nicht die Cherubim der Pade, die jenen Ruf erschallen lassen, und der Ort, aus welchem die Herrlichkeit ausgeht, ist nicht der Tempel zu Jerusalem, sondern sein himmlischer Wohnsitz. Das beweist die sehr genaue Parallele Mich. 1, 2. 3., vergl. mit Jes. 26, 21. Das Ausgehen des Herrn aus seiner Wohnung ist ein Ausziehen zum Streit und zum Gericht. Die Cherubim aber preisen ihn darum, weil alle seine Gerichte zugleich Rettungsthaten für die Gerechten sind. Man werfe nur einen Blick auf die Weissagungen, die dem zum Wächter bestellten Manne, der zwischen den Cherubim einem Mose ähnlich das Wort aus dem Munde des Herrn nimmt mit der nächsten und nöthigsten Aufgabe, den Gottlosen zu warnen und den Gerechten zu befestigen (vgl. Offenb. 2. 3), gegeben werden, Kap. 4—7: das Verderben soll kommen über Jerusalem, die Berge Israels und über das ganze Land, denn sie haben das Heiligthum mit ihren Greuelbildern geschändet, Schandgötzen auf den Bergen errichtet, im ganzen Lande Wucher getrieben und ihre Seelen an Silber und Gold gehängt. Der Herr rächt die Entweihung des Tempels an Stadt und Land. Die Cherubim sind thätig als des Gesetzes Wächter.

8. Eine neue Visionenreihe beginnt Kap. 8, auch sie mit der Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn. Der Prophet wird im Geiste

nach Jerusalem versetzt und sieht die Entweihung des Tempels: der Vorhof ist zum Gößenhause geworden. Da läßt der Herr den Propheten auch das Gericht über die Abtrünnigen sehen; es sind Älteste, Priester, Weiber, das ganze Jerusalem. In dieser Vision verläßt auf kurze Zeit die Schechinah die Cherubim, die lebendigen, nicht die Tempelbilder, und stellt sich vor die Schwelle des Tempels, und zwar zweimal, Kap. 9, 3 u. 10, 4, denn es sind zweierlei Gerichte, welche ausgeführt werden, das erste durch bewaffnete Männer unter Führung eines Gerichtsendgels, das andere durch feurige Kohlen aus der Mitte der Cherubim, jene, daß sie die Einwohner Jerusalem's schlagen, diese, die Stadt zu verbrennen. Inzwischen steht die Herrlichkeit Gottes richtend vor der Pforte des eigentlichen Tempels, während seine Diener seine Befehle vollziehen. Vergl. 2 Mos. 33, 9; 4 Mos. 11, 16. 12, 5. 14, 10. 16, 19 ff. Die Cherubim sammt der Schechinah sind noch immer die obigen, sind jene, mit welchen der Geist des Propheten hierher gekommen; den Tempel zu Jerusalem verlassen sie nicht, den längst verlassen; wenn aber zuletzt, Kap. 11, 23, die Schechinah über den lebendigen Cherubim aus der Stadt sich erhebt und auf dem Berge aufstellt, der gegen Morgen vor der Stadt liegt, — ist das nicht die deutlichste Erinnerung an jene Cherubim des Paradieses, die der Herr gegen Morgen desselben aufstellte? Wie der Weg zum Paradies ist die Rückkehr nach Jerusalem verschlossen, bis der Herr in seiner Herrlichkeit, von Osten kommend, zurückkehrt in den neuen Tempel. So wenig übrigens das erste Paradies verwüstet ist, und doch wird ein neues sein auf der neuen Erde — Offenb. 22 —, so wenig ist in den beiden überblickten Gesichtern Ezechiel's etwas von der Zerstörung des Tempels gesagt (vgl. Offenb. 11, 1. 2). Das aber erklärt der Gott Israels, daß ihn die zu Jerusalem ferne treiben von seinem Heiligthum (Kap. 8, 6), er wolle nun das Heiligthum derer sein, die auf wenig Zeit unter die Heiden zerstreut sind, sie wolle er wieder sammeln und ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist geben, auf daß sie in seinen Rechten wandeln und seine Gesetze halten und danach thun. „Und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein.“

9. Im neuen Tempel nach Israels Wiederbringung, in welchen (Kap. 43, 1—7) die Herrlichkeit des Herrn einzieht, in der ewigen Wohnung Gottes (Kap. 37, 27. 28), finden wir nichts mehr von steinernen Tafeln, nichts von Cherubim über einer Bundeslade; das Gesetz Gottes ist in den Herzen des neuen Volks, nicht im Gleichniß,

sondern wahrhaftig nahe wohnt der Hirt bei seiner Heerde. Doch sind alle Wände des neuen symbolischen Tempels voll Cherubimbilder (Kap. 41, 18—20). Ihrer sind nur zweierlei, das Angesicht des Löwen, der nun kein Raubthier mehr ist (Jes. 65, 25), und des Menschen, rechts und links von Palmen, den Bäumen des Sieges und des Friedens. Die Räder, die Blitze und Flammen sind verschwunden, die Herrlichkeit des Herrn führt nun keine Gerichte mehr aus, der Dienst der Cherubim ist nur zum Segen.

Die *ζῶα* der Apokalypse des Johannes sind deutlich die כרובים Ezechiel's, übrigens zugleich mit Beziehung auf die Bundeslade und die Cherubim, Offenb. 4. Johannes sieht die Herrlichkeit des Herrn Zebaoth so wie Ezechiel, doch nicht mit slavischer Wiederholung. Die vierundzwanzig Ältesten in weißen Kleidern bezeichnen den Thron des Königs (Jes. 6, 1. 5) speciell als Richterstuhl, denn weiß ist die Farbe der Gerechtigkeit und des Gerichts (Offenb. 19, 11; Dan. 7, 9; Offenb. 20, 4. 11) und die Stühle sind Richterstühle. Als Richter, mit welchen Gott, der König, sich umgeben hat, stehen sie höher als die Vollstrecker des Gerichts, darum werden sie vor den Cherubim genannt, aber sie stehen denselben auch nach, weil nur der Herr über die Cherubim verfügen kann und die Herrlichkeit Gottes unvermittelt in ihnen ist. Diese nun sind, wie im Allerheiligsten die Kapporeth von ihnen umgeben wird und sie mit ihren Flügeln in deren Mitte reichen, um den Thron und in dem Thron, denn sie sind unmittelbare Werkzeuge der Allmacht des Jehovah Zebaoth; wie die Seraphim loben sie ihn, denn Alles, was sie thun, geschieht zu seiner Ehre und zum Siege seines alle Welt umfassenden Königreichs; ihre Gestalten sind den Bildern Ezechiel's gleich, doch fehlen die Räder, damit die Vision des Johannes nicht überladen sei und weil sie nicht schlechterdings nothwendig sind. Die Ältesten schauen in allen ihren Bewegungen das Wirken des allmächtigen Gottes, darum fallen sie bei ihrem Lobgesang nieder vor dem Throne des ewig Lebendigen, des Schöpfers, dem Alles dienen muß, denn als der Weltenschöpfer ist er der lebendige Gott — das ist ja die oft ausgesprochene Lehre des ganzen Alten Testaments —, der Heiligherrliche, der König und Richter. An die Stelle des Gesetzes tritt hier (Kap. 5) das Buch mit sieben Siegeln, an die Stelle Mose's und der Propheten das Lamm, das Fleisch gewordene Wort, dem auch die Cherubim zu Füßen fallen. Wenn einst alle Creatur dem Lamm dient, dann sprechen die Cherubim das letzte Amen, dann ist der Rath Gottes voll-

bracht, bis dahin aber haben alle ihre Werke die Ehre des Lammes zum Ziel (Kap. 5, 13. 14).

Wie die Cherubim Jesaja's und Ezechiel's bei den Offenbarungen und Befehlen des Herrn Zebaoth, der zwischen ihnen redet, bereit stehen zum Dienste, so auch die apokalyptischen, Kap. 6, 1. Vier ist ihre symbolische Zahl; bei der Eröffnung der vier ersten Siegel sind sie thätig, auf den Ruf eines jeden erscheint ein Roß mit einem Reiter zur Ausführung eines göttlichen Gerichts. (Die Lesart καὶ βλέπει oder ἰδε, welche Worte die besten Ausgaben weglassen, kann auch vor der inneren Kritik nicht bestehen, denn nirgends in der Schrift hat ein Cherub das Geschäft des angelus interpret.) Die Apokalypse hat keine Räder, aber Rösse, welche, wie wir sahen, bei den alten Propheten parallel mit den Rädern der Kriegswagen erscheinen. So gut zum Hervorrufen der Gerichtsrösse die Donnerstimme paßt, so schlecht würde sie sich eignen zur Aufforderung an den Seher.

In einer ganz ähnlichen Thätigkeit treffen wir die ζωα noch einmal, Kap. 15: eins derselben giebt den sieben Engeln die Schalen „voll des Zornes Gottes, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit“. Das ist im Wesentlichen dieselbe Handlung wie Ezech. 10, 7, wo einer der Cherubim die Feuerkohlen dem Manne in Leinwand giebt.

Im Uebrigen finden wir Kap. 19, 4 die Cherubim bei dem großen Hallelujah, wo sie den Herrn über seine Gerichte preisen, die er ausgeführt hat zum Heil für die Erde. Wie sie hier mit den Ältesten vereint Gott anbeten, der auf dem Throne sitzt, so sieht man sie Kap. 14, 3, wo die Schaar der Harfenspieler vor dem Thron und vor den vier Thieren und vor den Ältesten das neue Lied des Sieges singt, ganz ähnlich wie Kap. 7, 11. Nicht genannt sind sie Kap. 8, 3. 5 und 11, 19, wo man sie sich vor dem Throne gegenwärtig denken muß; das Sichtbarwerden der Lade des Zeugnisses in letzter Stelle, zu welcher ja die Cherubim unzertrennlich gehörten, beweist das.

Sieht man sie nun in der Apokalypse so eng mit den Ältesten, mit Gottes Thron und den Engeln verbunden, erkennt man in ihnen Diener Gottes, die seine Befehle ausrichten, nimmt man dazu, wie sie Gott loben und anbetend vor ihm niederfallen, und erinnert man sich, daß ja auch die Engel die Gerichte Gottes vollziehen, so darf man die durch Tradition weit verbreitete Meinung, welche sie zu Engeln macht, wenigstens nicht wegwerfend beurtheilen. Es kommt aber freilich darauf an, was man sich unter einem Engel vorstellt. Gewiß

gehören die Cherubim zu den Mächten, welche Paulus Ephes. 1, 21 und Kol. 1, 16 als *θρόνοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες* u. bezeichnet, und wenn man nun unter diesen Engel verstehen will, nur Engel (wobei man aber doch nicht übersehen sollte, daß Paulus das Wort „Engel“ nicht hier hat), so haben wir nichts dagegen, wenn man in diesem weiteren Sinne die Cherubim Engel nennt. Aber dann wird man sich doch gleich wieder genöthigt sehen, unter den Engeln selbst zu distinguiren und die Frage aufzuwerfen, ob man auch unpersönliche Diener Gottes mit dem Engelnamen bezeichnen dürfe, wobei die Erwägung nicht ausbleiben kann, ob die Cherubim persönliche Wesen seien. Daß sie nun nicht mit jenen confundirt werden dürfen, welche die Schrift gemeinhin „Engel“ nennt, das fordert entschieden ihr Name und ihre Gestalt; die Engel Gottes haben weder Thiergestalten, noch heißen sie Thiere, *ζῶα* heißt aber zunächst „Thiere“ und die anderen Uebersetzungen sind nur künstliche Versuche, in die Uebersetzung zugleich einige Auslegung zu bringen. Man hütet sich nun neuerdings vor der erwähnten Confusion und erklärt die Cherubim für engelähnliche persönliche Wesen. Allein wir gestehen aufrichtig, daß uns dadurch erst Verwirrung angerichtet zu werden scheint, denn wenn sie persönliche Wesen sind, so müssen sie doch wohl *πνεύματα*, d. h. eben das sein, was die Engel sind. Die Schrift nennt sie nie Geister, vielmehr unterscheidet die Apokalypse genau die *πνεύματα* und Engel von den vier Thieren. Der Thron und die Ältesten und die Cherubim sind von der Apokalypse als Eins zusammengestellt, welchem die Engel sammt allen Creaturen gegenüber stehen, ja es heißt Kap. 7, 11 ausdrücklich alle Engel. Derselbe Unterschied ist Hes. 9 u. 10 zwischen persönlichen Wesen — Männern — und den Cherubim gemacht. Können wir nun keine Persönlichkeiten in den Cherubim sehen und ist es uns, wie wir oben angedeutet haben, noch weniger möglich, sie für poetische Fictionen hebräischer Mythologie zu halten, müssen wir vielmehr Realitäten in diesen Symbolen wahrnehmen, so fragt es sich, wo diese Realitäten zu suchen seien, in Gott oder bei der Creatur. Hier scheiden sich die Autoritäten. Die Cherubim, sagt man, sind Sinnbilder der Lebenskraft, Repräsentanten alles Lebendigen auf Erden; nein, wird erwidert, sie sind die Kräfte Gottes, die in der Schöpfung walten. Allein unsere bisherige Untersuchung wehrt uns den Anschluß an die einen wie an die anderen, denn wir haben die Cherubim überall im

Dienste der Theokratie gefunden, im Dienste und Gefolge des Königs von Israel, der als solcher freilich auch der König der Heiden ist. Wir begegneten den Cherubim bei der Offenbarung seines königlichen, unverbrüchlichen, heiligen Gesetzes, bei seinen Gerichten und bei seinem Thron. Es geht demnach nicht an, sie so allgemein als Repräsentanten des Lebendigen auf Erden zu bezeichnen. Aber sie sind auch keine Kräfte Gottes selbst. Sie bewegen sich nicht selbst, sondern werden bewegt, gehen mit dem Winde. Feuer ist in ihrer Mitte, sie rufen die vier natürlichen Strafen Gottes hervor, sind aber diese Strafen nicht selbst, auch nicht die feurigen Kohlen, ebenso wenig streuen sie diese Kohlen oder schütten sie die Zornschalen aus, sondern die Engel thun dieses. Sie reichen den Engeln die Mittel dazu, welche diese, die selbst Diener und Geschöpfe sind, für sich nicht haben. Dem Throne Gottes und den Ältesten coordinirt, doch bei Ezechiel jenem auch wieder subordinirt, stehen sie mit dem Thron und den Ältesten mitten inne zwischen Gott einerseits und den Engeln sammt aller Creatur andererseits. Aber in Gott sind sie nicht, erscheinen nicht als von ihm ausgehend, so können sie also nur seine Kräfte in uneigentlichem Sinne heißen, insofern seine Kraft zunächst in ihnen und durch sie wirksam ist.

Wir möchten nun sagen: die Cherubim sind nach ihrer Realität das Herz oder Centrum der obersten, geschaffenen Natur, die höchsten überirdischen Elemente, in welche der Wille des allmächtigen Gottes zum Schutz seines heiligen Wortes und zur Wiederbringung der Welt unmittelbar bestimmend einwirkt, um durch sie die physische Welt zu gebrauchen; oder: die Realität des Cherubimsymbols ist die von der natürlichen Willensenergie des heiligen Gottes durchdrungene Spitze des ihn unmittelbar umgebenden Naturlebens in seiner Wechselbeziehung zum Geistesgesetz und sittlichen Leben, in der Schrift nicht nur in dieser ihrer Concentration, sondern auch in ihrer Explication in mannichfachen Gestaltungen dargestellt. Die Cherubim sind nicht die Allmacht Gottes, aber ihre obersten Gefäße, und zwar, was wesentlich ist, nicht einer bloßen Allmacht, sondern einer solchen, welche in Einheit mit der ewigen Liebe und Heiligkeit nur das Heilige will und in den Gang der Weltgeschichte mit königlichem Arm eingreift.

Indem nun die Sünde in die Welt kam und alle Menschen zu Sündern wurden, hat sie der in ihnen wirksame Zorn Gottes zu

Vollstreckern der heiligen Gerichte gemacht und als solche erscheinen sie vorzugsweise in der heil. Schrift, aber diese Gerichte dienen dem Heil der Welt zur ewigen Ehre des Allherrschers.

Das auf rein exegetischem Wege über die hebräischen Cherubim Gefundene wird durch eine Vergleichung mit den Entdeckungen A. H. Layard's bestätigt und erweitert. Layard hatte bei seiner zweiten archäologischen Expedition sein Zelt eines Tages auch am „Wasser Chebar“ aufgeschlagen (s. Niniveh and Babylon by Austen H. Layard, Lond. 1853, Chap. 12.). Hier, in der Nähe der Stadt Arban, fand er sogleich zwei nur zum Theil verdeckte Statuen geflügelter Stiere mit Menschenköpfen, roh, eckig, aber kühn in groben Kalkstein gehauen, die auf ihn den Eindruck hohen Alterthums machten. Im Allgemeinen den geflügelten Stieren von Niniveh ähnlich, waren sie doch in Bezug auf die künstlerische Ausführung weit hinter diesen zurück; auch was von den Gesichtern noch zu erkennen war, zeigte einen anderen als den assyrischen Typus. Das Haupt hatte Menschenohren, die niedrige, viereckige, gehörnte Kopfbedeckung war nicht verziert, wie die der entsprechenden geflügelten Stierstatuen von Rhorsabad und Kujuntschik, noch oben abgerundet, wie bei denen zu Nimrud. Aber es befand sich bei den Bildern eine assyrische Keilinschrift, nach Layard's Annahme der sonst nirgends vorkommende Name des Königs, dessen Palasteingang die Bildwerke einst geziert hatten. Nach einigen Tagen wurde ein ähnliches Stierpaar mit derselben Inschrift ausgegraben. Weitere Nachforschungen gegen die Mitte des Ruinenhügels, welchen Layard untersuchte, brachten einen Löwen mit aufgesperstem Rachen zu Tage, aus demselben Material und in demselben Ursthl gearbeitet wie die Stiere. Er hatte fünf Füße. Vergeblich wurde nach einem zweiten Exemplar gesucht, welches die andere Seite des Thorwegs gebildet hätte. Aber es wurden hier auch keine Reste von Mauern gefunden. Dagegen stieß man nicht weit davon auf das Bild eines den assyrischen Vasreliefs ganz ähnlichen Mannes mit Schwert oder Dolk und Helm. Behandlung und Sthl deuten auf dieselbe Periode wie die Stiere und der Löwe. „Hier“, sagt Layard, „waren dem Ezechiel die Himmel aufgethan und er sah Gesichte Gottes. Rings um Arban mögen die Zelte der trauernden Juden gestanden haben, wie jetzt die der Araber.“ Jene gewaltigen steinernen Löwen- und Stierbilder mit Hörnern und Flügeln und menschlichen Angesichtern hatte sicher Eze-

hiel schon gesehen, als er seine Gesichte empfing, und sie mußten auf ihn einen tiefen Eindruck machen. Er wußte, was die Könige, welche sie meißeln ließen, damit zu ihrem Ruhme sagen wollten, und sie gaben dem Priester Jehovahs reichen Stoff zu den tiefsten Betrachtungen, deren Ende kein anderes sein konnte als die gewisse Hoffnung auf den Sieg des Königreichs des Herrn der Heerschaaren über alle, auch die gewaltigsten Reiche der Erde. In den mesopotamischen und assyrischen Sculpturen hatte der Prophet zugleich die symbolischen Bilder von Persien und Aegypten vor sich, welche, wie Lahard nachweist, nicht Originalien, sondern Nachahmungen derer von Assyrien sind, die persischen treuere als die ägyptischen. So dienten sie ihm passend zu Repräsentanten des gesammten, auch bis in den Tempel zu Jerusalem gedrungenen Heidenthums. Groß und reich standen vor ihm die Tempel und Paläste der Heiden, furchtbar die Gewalt und der Zorn ihrer Despoten, aber wie schon Jesaja vom Zorn des Herrn über alle Heiden geweissagt hatte, daß Dornen und Disteln in ihren Palästen aufwachsen werden und Messeln über ihren Schlöffern, so schaut auch Ezechiel die Könige der Heiden sammt ihren Helden und Schaaren darniedergelegt in ihren Gräbern, aber die Herrlichkeit des Herrn thronend in seinem ewigen Tempel. Jene Heiden, die Nachkommen der Erbauer der Stadt und des Thurms im Lande Sinear, trugen den stolzen Sinn ihrer Ahnen; Inschriften und Denkmale zeugen überall davon. In den von Lahard aufgegrabenen Tempeln und Palästen sind Thore und Mauern bedeckt mit Bildern von Eroberungen und Siegen, Triumphzügen, Scenen der Einbringung von Gefangenen, Darbringung des Tributs, Abschlagen von feindlichen Köpfen u. dgl., — Alles zur Verherrlichung der Thaten des Königs, über dessen Haupte, wenn er daherzieht auf dem Kriegswagen, der höchste Gott schwebt, dessen Bild ein geflügelter Kreis oder eine Sonne ist, oft in einen Schützen umgestaltet, der einen Blitz (Dreizack) vom Bogen schießt, oder auch ein Adler, der auf einem der Bilder den Leichnam eines Feindes in seinen Klauen trägt. Der Eingang jener Tempel und Paläste nun, deren Ruinen Lahard und Andere aufgedeckt haben, wird gebildet von meist colossalen Figuren in Stein, denen die Cherubim Ezechiel's, des Propheten am Rhabur, höchst ähnlich sind, nämlich von den vorhin genannten meist geflügelten monströsen Löwen und Stieren mit Menschenhäuptern, welche eine mehr oder weniger imposante, immer mit mehreren Hörnern versehene Kopfbedeckung tragen. Unverkennbar sind sie die Wächter

der Pforten, die starken Beschützer des ganzen Hauses, unwiderstehlich erinnern sie durch ihre Aufstellung auch an die Cherubim vor dem Paradiese. Der an den eben genannten Bildern nur durch die Flügel angedeutete Adler tritt an anderen Orten deutlicher hervor, z. B. an einem Tempel Eingang, wo der geflügelte Löwe auch den Schwanz und die Klauen des Adlers hat, oder bei dem heiligen Baum, der sehr oft vorkommt, rechts und links umgeben von menschlichen Figuren mit vier Flügeln und Adlersköpfen, die vor ihm anzubeten scheinen. Diese Gestalten sind wahrscheinlich Bilder von Genien, zu deren Aufgabe es auch gehört, die Könige zu beschützen, wie durch ihre häufige Aufstellung hinter und bei Königen angezeigt ist. Wir haben also hier die Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergestalten der Cherubim Ezechiel's. Ebendieselben kommen als Stickereien auf den königlichen Mänteln vor. Die Menschen mit dem Kopf und den Flügeln der Adler erklärt Lahard für Sinnbilder der höchsten geistigen und physischen Kräfte und bemerkt richtig, daß sie in der himmlischen Hierarchie eine untergeordnete Stellung haben. Vergleichen wir nun diese Figuren mit den biblischen Cherubim, so fällt das Resultat zweifellos zu Ungunsten der ersteren aus. Man lese die lebendigen Schilderungen eines Ezechiel und Johannes und sehe darauf die zwar oft großartigen, aber immer steifen, kalten, todten Steinsculpturen an. Die vielen Bildwerke, die Lahard's Forschungstrieb uns geschenkt hat, langweilen nicht wenig durch die beständige Wiederholung derselben Gedanken, derselben Löwen, Ochsen, Adler, Menschen-thiere, die überall, an Pforten, vor dem heiligen Baum, auf den Königsgewändern, an kleinen Geräthen und Schmuckgegenständen¹⁾, angebracht und aus dem verschiedensten Material gemacht sind. Freilich wird dadurch ihre Erklärung sehr erleichtert; man kann nicht umhin, sie als Repräsentanten der Macht und Herrlichkeit zu erkennen; darum findet man sie an allen Tempel- und Palastpforten, darum ist ihnen der Name eines Königs so oft (in Keilschrift) beigefügt. Aber wie alle Stimmen der Propheten Israels verkündigen, daß die Herrlichkeit der Heiden fallen muß, so ist dieß auch der Gedanke, welchen die Cherubim Ezechiel's nach der negativen Seite ausdrücken. Die Lahard'schen Entdeckungen illustriren eigentlich recht anschaulich die große Lehre der Weltgeschichte, daß alle menschliche Größe zu

¹⁾ — doch nie am Throne, noch am Wagen des Königs, worauf ich besonders aufmerksam machen möchte.

Erde wird, aus der sie gekommen ist, während der neue Tempel des lebendigen Gottes fest gegründet bleibt. Ezechiel hatte die heidnischen Sculpturen vor Augen, aber es konnte dem Priester und Propheten des Gottes Israels unmöglich in den Sinn kommen, sie nachahmen, ausbilden, benutzen, die durch sie ausgedrückte Idee einfach auf den Jehovahcult übertragen zu wollen, sondern er stellt die Cherubim der Herrlichkeit seines Königs denen der Heiden gegenüber. Beide schließen sich theils an uralte Traditionen an, theils ist es die innere Nothwendigkeit und Sachgemäßheit, woraus diese Bildersprache hervorging. Lahard ist geneigt, anzunehmen, daß, obwohl er viele Sculpturen, die er entdeckte, einer ziemlich späten Zeit zuschreibt, doch schon Abraham jene geflügelten Löwen und Farren der mesopotamischen Ruinen gesehen habe. Wem aber die Zeiten Abraham's hierfür noch zu einfach erscheinen möchten, der kann wenigstens nicht zweifeln, daß die Cherubimbilder schon zu Mose's Zeit Niemand unbekannt waren. Wenn dem Letzteren von Gott vorgeschrieben werden konnte, Cherubim in der Stiftshütte anzubringen, und zwar an den jenen assyrischen Orten ihrer Aufstellung größtentheils entsprechenden Punkten, während doch mitten im Dekalog ein so ausführliches und strenges Bilderverbot steht, so beweist das, daß abgöttische Verehrung der Cherubim nicht zu fürchten war, und zugleich, daß sie auch in Assyrien und Aegypten damals wenigstens nicht abgöttisch verehrt wurden, wie sie denn auch in den Lahard'schen Zeichnungen zwar anbetend, aber nie angebetet erscheinen. Vielmehr dienten sie Heiden und Hebräern zu Symbolen in derselben Weise, wie auch andere gottesdienstliche Handlungen und Gegenstände trotz der Grundverschiedenheit der Religionen beiden gemein waren und gemein sein mußten. Allerdings hat das Heidenthum seinerseits den Sinn jener hochbedeutsamen Symbole verloren und allmählich die *δόξα* des unvergänglichen Gottes in Bilder vergänglicher Menschen, Vögel, vierfüßiger und kriechender Thiere verwandelt (Röm. 1, 23); es behielt die Figuren und verwahrloste die Idee, welche auch die phantastische Philosophie der Rabbinen nicht zu bewahren vermochte. Aber der christlichen Wissenschaft ist es vorbehalten, durch fortgesetztes Eindringen in die heil. Schrift auch jene heilige Symbolik neu zu gewinnen, von welcher die Cherubim ein Fragment sind.

Die Wichtigkeit des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit für die Theologie 1).

Von
Dr. Julius Hamberger in München.

III. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre vom ursprünglichen Zustand des Menschen.

Wie für die Lehre von der Herrlichkeit Gottes und ebenso für die Lehre von der Schöpfung und vom Weltssystem der Begriff der himmlischen Leiblichkeit ein so wichtiges Moment bildet, so läßt sich auch die Lehre von der Erlösung und von der Heiligung ohne diesen Begriff weder in ihrer wahren Fülle und Höhe noch auch in der wünschenswerthen Schärfe und Folgerichtigkeit erfassen. Die Erlösung oder die Versöhnung Gottes mit der Welt und die Heiligung oder die Versöhnung der Welt mit Gott, — Beides hat den Abfall des Menschen von Gott zur Voraussetzung, und wiederum könnte von einem solchen Abfall nicht die Rede sein, wenn sich der Mensch nicht ursprünglich in Vereinigung, in Gemeinschaft mit Gott befunden hätte. Diese Gemeinschaft konnte aber doch nur auf seiner Aehnlichkeit mit Gott beruhen, und letztere läßt sich in Wahrheit nicht behaupten, wenn man die Leiblichkeit, welche dem Menschen vor seinem Abfall eigen war, zwar vollkommener als die gegenwärtige, immerhin aber nur als eine irdisch-materielle und nicht geradezu als eine himmlische sich denkt.

Doch fast von allen Seiten her erfährt der Gedanke, daß der Mensch bereits schon im Zustand der Verklärung aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sei, entschiedenen Widerspruch. Von Seite des Rationalismus, der alle körperlichen Gebilde zumal aus todtten, starren, jeglicher Auflösung widerstrebenden Körpertheilchen ent-

1) Fortsetzung und Schluß des im Band XII. S. 420 ff. begonnenen Artikels.

stehen und bestehen läßt, geschweige denn von Seite des Materialismus, der alles geistige Leben schlechthin leugnet, kann dieser Widerspruch nicht befremden, indem der einen wie der anderen Lehre zufolge eine Vergeistigung der Leiblichkeit nicht möglich ist. Vom Naturalismus oder Pantheismus, dessen Urprincip von Anbeginn des Bewußtseins ermangelt und zum geistigen Leben erst allmählich in und unter dem Kampfe mit der Materialität erwacht, läßt sich jenes Zugeständniß ebenfalls nicht erwarten ¹⁾. Wohl stellt der Se-

¹⁾ Eine Ausnahme scheint hierin doch Dr. Christ. German zu machen. In seiner Schrift „Schöpfergeist und Weltstoff oder die Welt im Werden“, Berlin 1862, sagt er S. 106 ff.: „Unsere Erde ist noch mit einer beständigen Umbildung und Vervollkommnung ihrer Form beschäftigt; sie ist gleichsam erst aus dem Rohesten herausgearbeitet. — Im Menschen arbeitet eine nie und nixgends stillstehende Naturkraft immer weiter fort, um auf dem Grundpfeiler seines Baues einen in immer feineren und harmonischeren Formen seiner architektonischen Umriffe heraustretenden Tempel für die Wohnung seines Geistes zu wölben. Es ist, so paradox es auch klingen mag, doch nicht mit Sicherheit zu bestimmen, ob seine gegenwärtige Körperformation schon den Schlüsselpunkt der ihr bestimmten Vervollendung erlangt hat. Wir wollen hier nur an die Spannkraft des Gehirns erinnern, welche, den Camper'schen Gesichtswinkel vergrößernd und eine Zunahme des Gesamtflächenumfangs und kubischen Inhalts des Schädeldgewölbes ermöglichend, die zurückliegende und eingedrückte Stirn der Anthropoiden und niederen Racen im Laufe der Zeit emporhob zu jener gleichförmig schönen Wölbung, welche wir vorerst nur an einzelnen vollendeten Köpfen hochentwickelter Typen des Menschenleibes bewundern. — Indem auf diese Weise die Macht der menschlichen Natur immer mehr aufhört, mit der Stimme des sie durchwaltenden göttlichen Geistes zu streiten, bricht zuletzt der Bildungsdrang gottmenschlichen Lebens durch das ganze Geschlecht hindurch. Statt des sinnlich-materiellen wird der Grundzug der Menschheit der geistige, und der „freie Gehorsam der Kinder Gottes“ thut das Gute, weil es das Gute ist, dessen Nothwendigkeit sie erkennen. — Und wenn am Ende der Arbeit dieses göttliche Ziel einer vollkommen harmonischen Darstellung des Geistes in der Materie auf unserm Stern erreicht sein wird, überall ewige, heilige Ordnung an die Stelle des blinden Zufalls getreten, jede Seele zur Erkenntniß des lebendigen Gottes und höchsten Gutes gelangt ist, wenn die in jedem Einzelnen sich wiederholende Idee der gesamten Menschheit unsere Erde zu einem wahrhaften Pantheon gemacht haben wird und sie in ihrer höchst geläuterten Gestalt nunmehr wahrhaft geistige Wesen aus sich herausreifen läßt, welches andere Schicksal kann dann unserer Erde bevorstehen, als daß auf dieser letzten Stufe seiner Läuterung der Planet sich durch seinen eigenen Proceß aufheben und, in seiner letzten Wandlung aus der gegenwärtigen Weltspäre entwindend, als ein vollendeter Theil des göttlichen Allwesens zurücktritt in den Weltraum, aus dem er hervorgegangen, wie sich die Wolken der Atmosphäre in Luft auflösen, um aus ihr

semipanthismus, der als die eine Seite des göttlichen Wesens den ewigen Geist und Willen, als die andere Seite desselben die ewige Natur oder die materielle Grundlage der Welt betrachtet, für die Zukunft eine Verklärung der Leiblichkeit in Aussicht, daß aber dieselbe bereits schon stattgefunden habe, vermag er seinen Grundanschauungen zufolge nicht einzuräumen. Es wird nämlich für den göttlichen Geist und Willen nur ein relatives Uebergewicht über die Natur zugestanden und also angenommen, daß sie ihm keineswegs schon von Anbeginn völlig unterworfen sei, daß er sie nur nach und nach sich dienstbar machen könne. Der ewigen Natur soll eine gewisse Selbstständigkeit eigen sein, so daß sie, wenngleich unter Obhut des göttlichen Geistes, eigenwillig sich entwickle, was wohl mannichfache Abirrungen vom wahren Ziele, manche geradezu eitle, zwecklose Productionen zur Folge habe. Um so weniger wird man also geneigt sein, vom menschlichen Geiste, dessen Wesen man ja geradezu als Selbstthätigkeit bezeichnet, einzuräumen, daß ihm sein Dasein schlechthin vom Schöpfer verliehen sei. Sich selbst vielmehr, behauptet man, müsse er dasselbe zu verdanken haben; auf Grund zwar der Naturentwicklung, setze er doch sich selbst; er selbst ringe sich weiter zu immer höherer Vollkommenheit empor; er selbst schwinde sich allmählich zur wirklichen Gottähnlichkeit auf; er selbst sei es auch, durch den schließlich noch seine Leiblichkeit zur Vergeistigung, Verklärung erhoben werde.

Daß die Voraussetzungen des Semipanthismus nicht für begründet angesehen werden können, daß namentlich unsere eigene Thätigkeit nicht eine unbedingte, sondern nur eine sittliche sein könne, mithin die volle Constituirung unseres Wesens schon bedinge, und daß ebendiese nur vom Schöpfer herrühre, ist schon früher ¹⁾ dargethan worden. Ebenso haben wir bereits ausführlich nachgewiesen, daß Gott, seiner unendlichen Herrlichkeit zufolge, wie uns dieselbe aus den Urkunden der Offenbarung entgegenstrahlt, in seinem Wirken

wieder von Neuem hervorzugehen? Alles aber nicht wirklich geistig Gewordene wird als Schlacke und Auswurf ausgestoßen, um, von der Bewegung der noch in Schöpferarbeit begriffenen Weltspäre aufgenommen, noch einmal den Kreislauf der Läuterung zu beginnen, bis auch das letzte Atom seine Bestimmung erreicht und die große Arbeit des Aeons in einer vollkommenen Darstellung des Geistes in der Materie im ganzen Weltraum erfüllt ist“.

¹⁾ Siehe oben S. 468.

als solchem unmöglich irgend einen Widerstand von Seite der Natur oder des Schöpfungschaos erfahren könne, dieses vielmehr seinem Willen von vorn herein schlechthin unterworfen sein müsse ¹⁾. Demgemäß sehen wir uns im Falle, mit aller Entschiedenheit darauf zu bestehen, daß die ganze Welt, wenn ihr überall die Sünde fremd geblieben wäre, auf das Wort ihres Schöpfers in durchgängiger Vollkommenheit wie mit einem Schlage aus dem Nichts in das Dasein eingetreten sein würde. In der That aber konnte dieß nicht geschehen, sondern durch die Empörung gegen Gottes heiligen Willen, wie sie in der Geister- oder Engelwelt sich ergab, war eine Succession in der göttlichen Schöpferthätigkeit bedingt. Die Schöpfung des Menschen erfolgte nicht zugleich mit Hervorbringung des übrigen Universums; ebenso sollte die durch jenes Verbrechen herbeigeführte Zerrüttung nicht auf einmal, sondern nur im Verlauf einer zeitlichen, mehr oder weniger trägen Entwicklung wieder aufgehoben werden ²⁾; gleicherweise gelangte auch der Mensch nicht auf einmal, sondern nur stufenweise zu derjenigen Herrlichkeit, deren er überhaupt durch die Schöpfung theilhaftig werden konnte.

Diese Herrlichkeit des Menschen bestand, der Bibel zufolge, in der Gottebenbildlichkeit; die Gottebenbildlichkeit ist jedoch nicht schon die volle Gottähnlichkeit, sondern nur die Ähnlichkeit mit Gott in Ansehung des Wesens, nicht auch schon hinsichtlich der freien Willensthätigkeit. Gleichwie Gott nicht seinem bloßen Wesen nach, sondern ganz eigentlich doch erst in Kraft seines eigenen guten Willens der Gute, Heilige ist, so sollte auch der Mensch vermöge des wirklichen Gebrauches seiner Freiheit Gott ähnlich werden, und die Gottähnlichkeit in diesem Sinn, die eben vom Menschen selbst hätte ausgehen sollen, konnte ihm freilich nicht anerschaffen sein. Wenn nun aber zum Wesen des Menschen nicht bloß der Geist und die Seele, sondern auch der Leib gehört, so sollte man wohl denken, daß man ihm auch in Ansehung des Leibes die Gottebenbildlichkeit zuschreiben und also von demselben annehmen werde, daß er im Zustand der Verklärung aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sei. Doch ist dem nicht also; dem bloßen Worte nach bezieht man allenfalls die Gottebenbildlichkeit auch auf den Leib des Menschen, in

1) Siehe oben S. 456 ff.

2) Siehe S. 460. S. 468 ff.

der That aber spricht man sie ihm doch ab, indem man von ihm behauptet, daß er nur ein irdischer Leib gewesen sei ¹⁾.

Dürfte man die Gottebenbildlichkeit des Menschen hinsichtlich der Seele nur auf seine Fähigkeit beschränken, zur Liebe gegen Gott allmählich sich zu erheben, und ebendieselbe in Ansehung des Geistes bloß als das ihm eigenthümliche Vermögen auffassen, zu immer höherer Erkenntniß sich emporzuschwingen, — mit dieser Art der Gottebenbildlichkeit ließe sich jene Annahme wohl zusammenreimen. Das wäre aber eben keine wirkliche Gottebenbildlichkeit, sondern nichts als die bloße Möglichkeit derselben, und wie der Mensch diese Möglichkeit je in die Wirklichkeit umzusetzen vermocht hätte, läßt sich in der That nicht einsehen. Gott selbst gewinnt seine unendliche Erkenntniß nicht erst durch seine eigene Thätigkeit, sie liegt vielmehr schon in seinem Wesen, und ebenso ist er auch Liebe in sich selbst schon von Natur, und was von Ewigkeit her wirklich in ihm besteht, das eignet er sich nur eben ewig als sein freies Besizthum an. Wie ließe sich also vom Menschen annehmen, daß das Höchste und Beste, was ihm irgend zukommen kann, sein eigener Erwerb sein sollte? ²⁾ Eigentlich reale Ge-

¹⁾ So sagt Dr. Philippi im zweiten Theil seiner „kirchlichen Glaubenslehre“, S. 372, zwar mit gutem Grunde, daß „bei der organischen Einheit von Geist und Leib die Ebenbildlichkeit, welche dem Geiste des Menschen eingestiftet ist, auch im Leibe desselben sich widerspiegeln müsse, daß der Geist das Gottesbild unmittelbar, der Leib dasselbe mittelbar darstelle“; was er aber weiterhin über die Beschaffenheit des Leibes Adam's vor dem Falle ausspricht, steht mit dieser Erklärung keineswegs in Einklang, und S. 385 bezeichnet er denselben ausdrücklich als einen „irdischen“.

²⁾ „Könnte der Mensch“, sagt Philippi a. a. O. S. 339 ff., „aus eigener Kraft sich sittlich zu dem machen, wozu ihn Gott bestimmt hat, so wäre er selbst der Quell und Ursprung seiner Heiligkeit, und nicht Gott, der Geber aller guten und vollkommenen Gabe. So aber wäre der Mensch gerade in der höchsten Beziehung der Schöpfer seiner selbst, was dem Begriffe der Geschöpflichkeit und creatürlichen Abhängigkeit von Gott zuwiderläuft, denn das Geschöpf kann nichts sich selber geben, sondern nur von Gott nehmen und die Gottesgabe bewahren und bejahen oder verneinen und vergeuden. Es müßte sonst als charakteristisches Merkmal des normalen Zustandes gelten, was gerade wirksame Versuchung zum Falle war, nämlich das „Ihr werdet sein wie Gott“. Nicht nur seiner physischen Existenz, sondern auch seiner ethischen Beschaffenheit nach wird der Mensch als Geschöpf zu betrachten sein.“ Ja, sofern, wie wir im Texte sagen, das unendliche Erkennen Gottes schon in seinem Wesen liegt und er auch Liebe in sich selbst, schon von Natur ist, hätte der Mensch, jener Voraussetzung zufolge, in seiner Art nicht nur leisten sollen, was Gott in seiner Art leistet,

danken und Erkenntnisse vermag er sich nicht selbst zu geben, sie sind überall nur ein Product göttlicher Begeisterung, und so mußte ihm denn, was in Pauli Wort, Koloss. 3, 10, seine volle Bestätigung findet, schon von Anfang die Erkenntniß des Schöpfers in ihrer ganzen Fülle und so, daß in und mit ihr zugleich auch der Einblick in die Werke der göttlichen Allmacht gegeben war, verliehen sein ¹⁾. Darin bestand die Gottebenbildlichkeit des Menschen hinsichtlich des Geistes, und ein geringerer, dürftigerer Begriff derselben ist nicht zulässig. Ebenso mußte ihm auch, wenn er die Gottebenbildlichkeit in Ansehung der Seele wirklich besitzen sollte, Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie Paulus Ephes. 4, 23. 24 ausdrücklich lehrt, eine lebendige Liebe also zu Gott und der Trieb, die Neigung, ihn mit ganzem Wesen, mit allen Kräften sich hinzugeben, bereits anerschaffen sein. Die Liebe ist überall nur ein Geschenk, eine Gnadengabe, die man wohl abzulehnen oder auch in Freiheit sich anzueignen, nimmermehr aber sich selbst zu erwerben, aus sich selbst hervorzubringen im Stande ist, und so durfte denn auch dem Menschen jene Liebe zu Gott in ihrem vollen Umfang, in ihrer ganzen Macht und Hoheit von vornherein nicht fehlen ²⁾.

Hohe Befriedigung muß es gewähren, daß man in neuerer Zeit über die Dürftigkeit und Armseligkeit, in welcher der Rationalismus

sondern noch ein Mehreres; er mußte also dann nicht nur „wie Gott“, sondern gewissermaßen noch mehr als Gott sein.

1) Da Gott der lebendige Grund der Welt ist, so muß die wirkliche Erkenntniß Gottes auch die Erkenntniß seiner Werke in sich fassen. Die Erkenntniß Gottes, welche die Erkenntniß seiner Werke ausschließt, wäre offenbar nur eine abstracte. Eine solche abstracte Erkenntniß verträgt sich aber nicht mit dem Gedanken der wirklichen Gottebenbildlichkeit.

2) Mit vollem Rechte sagt Dr. Philippi a. a. O. S. 341, daß „die Liebe nicht als Product eines Willensvorsatzes zu fassen sei, daß sie stets nicht eine absichtlich erzeugte, sondern von selbst vorhandene Beschaffenheit, Bestimmtheit und Richtung des menschlichen Herzens ist. Niemand liebt nach Vorschrift und Gebot, weil Niemand die Liebe sich selber geben kann.“ Dabei bemerkt Philippi noch: „Es scheint, auch psychologisch betrachtet, nicht thöricht, ein ursprünglich reines Gottesbewußtsein und normales sittliches Bewußtsein als fertige Gabe, als gottgesetzte Bestimmtheit des menschlichen Geistes anzunehmen, ohne alle entsprechende Willensaffection, ohne congruente Willensrichtung. „So viel erkennen wir Gott“, sagt der heil. Bernhard, „als wir ihn lieben“, und bei Pascal lesen wir: „Die menschlichen Dinge müssen wir erkennen, um sie zu lieben, Gott aber müssen wir lieben, um ihn zu erkennen.“ Ursprüngliche Gotteserkenntniß ist nicht denkbar ohne ursprüngliche Gottesliebe.“

den Begriff der Gottebenbildlichkeit gefaßt hatte, hinausgegangen und, wie in so mancher andern, auch in dieser Beziehung dem reichen Sinn und Inhalt des Bibelwortes in so bedeutendem Maße wieder gerecht geworden ist. Einer der geachtetsten Theologen unserer Tage ¹⁾ läßt sich geradeswegs dahin vernehmen, daß der Mensch „auf dem Wege einer normalen, durch die Freiheit vermittelten Entwicklung nur das werden sollte, was er bereits durch Gottes Gnade war“, und daß „die höhere Stufe, zu welcher er demzufolge hindurchzudringen hatte, eine höhere nur der Form, nicht dem Wesen nach“ sein sollte. Wenn jedoch ebenderselbe Gelehrte und, wie er, weitaus die meisten anderen Theologen älterer und neuerer Zeit die Gottebenbildlichkeit nur auf Geist und Seele des Menschen beschränken, seine Leiblichkeit aber von derselben ausschließen, indem sie letztere als eine irdische bezeichnen, so heben sie eben hiermit, theilweise wenigstens, was sie zuerst behauptet, nachgehendes wieder auf ²⁾.

Ein noch irdischer Leib, ein Leib, der „noch mit der irdischen Gebundenheit und Beschränktheit behaftet, noch nicht das freie Organ des Geistes, dem Geiste noch nicht völlig angeeignet ist“, ein solcher Leib muß nothwendig Geist und Seele beschränken, so daß ihnen die wirkliche Gottähnlichkeit im vollen Sinn unmöglich eigen sein kann. Der nämliche Theolog, dessen eigene Worte über die angebliche Beschaffenheit des Menschen in seinem Urzustande wir soeben angeführt haben, giebt auch die von uns gezogene Folgerung geradeswegs zu, indem er gar keinen Anstand nimmt, zu erklären, daß jener Leib „noch eine Schranke für den Geist gewesen sei, die erst aufgehoben werden sollte“ ³⁾. Wie läßt sich aber das mit jener seiner Behauptung reimen, daß der Mensch durch Freiheit nur werden sollte, was er

¹⁾ Professor Dr. G. Thomasius, Theil I seines Werkes: „Christi Person und Werk“, Erlangen 1853, S. 177.

²⁾ Nur sehr wenige Kirchenbäter, unter ihnen aber doch ein Gregor von Nyssa und ein Theodoret, haben anerkannt, daß die Leiblichkeit des ersten Menschen bereits zur Verklärung erhoben gewesen sei. Das Gleiche gilt von den Theosophen Johannes Scotus Erigena, Jacob Böhme, Poiret, Franz Baader. Thomasius räumt zwar a. a. O. S. 175 und 176 vom Menschen ein, daß „die ihm zu Grunde liegende Idee auch die wirkliche Form seines Daseins gewesen sei und sich in seinem ganzen Wesensbestande, an Seele und Leib, Natur und Persönlichkeit, ausgeprägt habe“, S. 210 aber nimmt er keinen Anstand, sich für das gerade Gegentheil zu erklären!

³⁾ Diese Worte finden sich in dem oben gedachten Werke des Prof. Thomasius, S. 203 und 205.

durch die göttliche Gnade bereits schon war, und daß die von ihm zu erreichende höhere Stufe als eine höhere nur der Form, nicht dem Wesen nach aufzufassen sei?

Offenbar ist die wirkliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in Ansehung der Seele und des Geistes nicht aufrecht zu halten, wenn man dem Leibe die Gottebenbildlichkeit, wenn man ihm die Verklärung, Vergeistigung abspricht. Es läßt sich aber auch von Gott nicht anders denken, als daß er sie ihm in der That verliehen hat. Wohl hätte sich der Mensch dieselbe mit eigener freier Thätigkeit erst aneignen und hiermit auf ewig ihrer versichern sollen, an sich selbst aber mußte sie doch schon bestehen. Daß Gott sie dem Menschen habe fehlen lassen wollen, ist mit seiner Liebe, daß er sie ihm habe versagen müssen, mit seiner Allmacht nicht zu reimen, und daß er ihm die Selbstvollendung des eigenen Wesens anheimgestellt habe, widerspricht dem ganzen Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe.

Dem biblischen Bericht über die Schöpfung und Ausgestaltung des Menschen (1 Mos. 2, 7) zufolge waren es allerdings irdische Stoffe, aus denen der Leib desselben gebildet worden, ein irdisches Wesen lag ihm sonach zu Grunde, und so war er denn zunächst allerdings ein irdischer Leib. Wenn ihm aber, wie weiter erzählt wird, Gott selbst den Odem, den eigenen Geist, eingehaucht hat, so konnte jener Leib ein irdischer nicht verbleiben. Der göttliche Odem ist ja der Odem der Allmacht und dieser mußte seiner Natur nach die herrlichste Wirksamkeit an jenem Gebilde üben, nothwendig also dasselbe der irdischen Unvollkommenheit entziehen, es zur Verklärung, Vergeistigung erheben ¹⁾. Nur durch einen besondern göttlichen Willensbeschluß hätte die natürliche Folge vom Einhauchen jenes Lebensodem's eine Hemmung, Beschränkung erfahren können; daß aber Gott wirklich einen solchen Willensbeschluß gefaßt habe, ist in Anbetracht der unendlichen Fülle seiner Liebe an sich selbst geradezu

¹⁾ Wie Prof. Schulz (S. 187 seiner „Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel“, Gotha 1865) aus meiner Abhandlung über „die Rationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“ im achten Bande dieser Jahrbücher hat herauslesen können, daß ich die Erhebung der irdischen zur himmlischen Leiblichkeit für unmöglich halte, weiß ich nicht zu begreifen. Wie aber ihm selbst die Behauptung, daß die Leiblichkeit Adam's bereits zur Verklärung erhoben gewesen sei, als absurd erscheinen müsse, das läßt sich seiner ganzen Denkweise zufolge wohl einsehen.

undenkbar, und es findet sich hierüber im biblischen Texte auch nicht die leiseste Andeutung.

Dazu kommt nun noch, daß die Bibel da, wo sie von der Schöpfung des Menschen handelt, die Gottebenbildlichkeit schlechthin und ohne Vorbehalt ihm zuschreibt, nächstdem aber ihn auch in Folge ebenderselben als den Beherrscher der ganzen Natur bezeichnet. Diese Herrschaft über die Natur konnte aber doch nicht darin bestehen, daß er dieselbe nur immer genauer erforschen und sie immer geschickter zu seinem Vortheil ausbeuten sollte; das Verhältniß, in welchem er zu ihr stand, war ein unendlich tieferes und innigeres. Nimmermehr hätte er auch eine eigentliche Herrschaft über sie zu üben vermocht, wenn seine Leiblichkeit nur eine irdische gewesen wäre. Wer selbst noch irdischen Wesens ist, bleibt auch im irdischen Wesen befangen¹⁾. Wenn also der Mensch die ihm angewiesene Bestimmung, die Natur sich unterthan zu machen, wirklich zu erfüllen im Stande sein sollte, so mußte sein Leib nothwendig ein verklärter, ein Leib der Herrlichkeit sein.

Eine einzige Stelle findet sich in der Bibel, welche zu lehren scheint, daß der Leib des Menschen ursprünglich ein unvollkommener, irdischer gewesen sei, und auf die man sich auch von jeher zu Befräftigung dieser Annahme berufen hat. Im ersten Brief Pauli an die Korinther, Cap. 15, V. 45—49, ist nämlich allerdings zu lesen, daß „der erste Mensch von der Erde und irdisch“ sei; ebendasselbst heißt es auch, daß er nur „zur lebendigen Seele erschaffen worden und daß sein Leib ein seelischer und nicht schon ein geistiger Leib gewesen sei“. Ein geistiger Leib in dem Sinn, wie die Geistigkeit hier genommen wird, ein Leib, den sich der Mensch in freier geistiger Thätigkeit bereits angeeignet und eben hierdurch in seiner Herrlichkeit gesichert hatte, konnte er freilich von Anbeginn, in Folge der bloßen Schöpfung noch nicht sein²⁾. Daraus aber, daß

¹⁾ Die Worte des Herrn Matth. 28, 18 deuten nothwendig auf seine Himmelfahrt hin. Wenn nämlich der Herr Gewalt haben soll im Himmel, so muß er sich selbst im Himmel befinden; ja, es muß dieß schon vorausgesetzt werden, wenn er auch nur Gewalt über die Erde haben soll. Wer auf Erden ist, der hat keine Gewalt über die Erde, vielmehr hat die Erde dann mehr oder weniger Gewalt über ihn.

²⁾ Die Rechtslehrer unterscheiden zwischen dem bloßen Besitze und zwischen dem wirklichen Eigenthume. So sagen wir denn auch hier: In Folge der Schöpfung befand sich der Mensch bloß im Besitze eines vergeistigten, verklärten

er nur ein seelischer Leib war, läßt sich nicht folgern, daß er ein irdischer Leib gewesen sei ¹⁾. Der Seele als solcher ist nicht geradezu die Neigung zum Irdischen eigen; von vornherein war sie vielmehr, wie wir erkannt haben, nur von Liebe zu Gott, nur von dem Verlangen, seinem Willen zu leben, erfüllt, und so konnte denn auch der Leib, mit welchem sie bekleidet war, ursprünglich kein irdischer sein. Die Möglichkeit aber, dem Irdischen sich zuzuwenden, läßt sich der Seele, da gerade in ihr die Freiheit des Willens wurzelt, allerdings nicht absprechen. So gut der Mensch dem heiligen, von Gott ihm eingepflanzten Triebe in freier Selbstthätigkeit, unter Abweisung jeder Versuchung zum Gegentheil, folgen und also seine Seele zum Geist hätte erheben können und sollen, ebenso stand es auch in seiner Macht, der irdischen Lust sich zu überlassen und hiermit eine Zerrüttung, eine Verderbniß seines durchaus gut und vollkommen erschaffenen Leibes herbeizuführen.

Indem der Mensch wirklich von Gott sich abwendete, wurde allerdings sein Leib ein seelischer Leib in einem ganz andern Sinn, als er es vordem, so lange die Seele das Ebenbild des Schöpfers noch an sich trug, gewesen war, und wirklich hat der Apostel an unserer Stelle, wo er von der Erhöhung desselben zum geistlichen Leibe handelt, nur den jetzigen seelischen Leib im Auge, vom vormaligen seelischen Leibe dagegen nimmt er hier Umgang. Wenn er also vom ersten Menschen sagt, daß er von der Erde und irdisch sei, so will er hiermit nicht läugnen, daß sein Leib vordem überirdisch gewesen, gerade so wenig, als er mit dem Worte, „der andere Mensch sei der Herr vom Himmel“, doch nicht in Abrede stellen will, daß

Leibes, es war ihm aber derselbe noch nicht zum Eigenthum geworden. Letzteres konnte nur in Kraft seines eigenen freien Willens geschehen.

¹⁾ Fast allgemein stellt man Geist und Seele in der Art einander gegenüber, als ob die Gottähnlichkeit des Menschen lediglich auf dem Geiste beruhte, während er vermöge seiner Seele in Verwandtschaft mit der Thierwelt stände. Diese Gegenüberstellung ist aber so gewiß eine irrthümliche, als ihr zufolge zur Vollkommenheit des Menschen erfordert würde, daß er seelenlos werde, während doch zu seiner Vollkommenheit gerade die höchste Fülle des Seelenlebens gehört. Man hat vielmehr zu unterscheiden zwischen einem göttlichen, himmlischen und zwischen einem thierischen, irdischen Seelenleben, gleichwie man auch einerseits von einem göttlichen, himmlischen Geiste, andererseits aber auch von einem bloß irdischen, thierischen Geist reden kann. Indem Gott dem Menschen (1 Mos. 2, 7) seinen Odem, seinen Geist, einblies und der Mensch hierdurch zur „lebenbigen Seele“ wurde, empfing er doch wahrhaftig nicht die bloße Thierseele.

Christus vorher im Stande der Erniedrigung sich befunden und einen irdischen Leib an sich getragen habe ¹⁾).

Alle von uns beigebrachten Gründe dafür, daß der Leib des Menschen als ein verklärter, herrlicher Leib aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sei, bestehen sonach in voller Kraft, und es kann ebendarum von einer „weiteren Bestätigung, welche die entgegengesetzte Annahme in dem biblischen Bericht über das Paradies (1 Mos. Cap. 2 und 3) finden soll“ ²⁾, gar nicht die Rede sein. Gleichwie sich die Gottebenbildlichkeit Adam's in Ansehung des Geistes und der Seele ohne die ursprüngliche Klarheit seines Leibes nicht denken läßt, ebenso muß auch die Vollkommenheit der Weltregion, in welche er von Gott eingeführt worden, alle nur irgend denkbare irdische Pracht und Schönheit unendlich überboten haben. Wir läugnen also keineswegs, was die heilige Schrift vom Paradies meldet, wir können nur nicht zugeben, daß ihre Angaben irdisch, mithin in einem Sinn aufgefaßt werden, mit welchem sich der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen unmöglich vereinigen läßt ³⁾. Nur zu häufig ist

¹⁾ Die Richtigkeit dieser Auslegung ist so evident, der Zusammenhang erfordert dieselbe so gebieterisch, und doch steifte man sich immer nur auf das Wort: *ὡμα χοϊκόν*! Es zeigt sich hier deutlich genug, daß zum Eindringen in den wirklichen Sinn des Bibelwortes die bloße philologische Wissenschaft nicht ausreicht.

²⁾ Wie Thomasius meint, S. 210 a. a. O.

³⁾ Dr. Philippi sagt im zweiten Theil seiner „kirchlichen Glaubenslehre“, S. 377: „Wie der Geist des Menschen in seiner ursprünglichen normalen Beschaffenheit das süßsame Organ und der willige Träger des Geistes Gottes und der Leib ursprünglich das süßsame Organ und der willige Träger des menschlichen Geistes war, so war auch die Urnatur das süßsame Organ und der willige Träger der geistig-leiblichen Persönlichkeit des Menschen und seines heiligen Willens, so daß eine große Harmonie und ein großer Friede von oben her bis unten hin herrschte.“ Dem Allem pflichten wir freudig bei, nur daß die Urnatur nicht als der Träger des Menschen, sondern umgekehrt der Mensch als der Träger der Urnatur hätte bezeichnet werden sollen, wie es doch auch nur den Anschein hat, als wenn die Weine den Leib und das Haupt trügen, während der wirkliche Träger, wie des Leibes, so auch der Weine vielmehr das Haupt ist. Eine weitere Aeußerung des Dr. Philippi giebt dann zu erkennen, daß seine Vorstellung von der Beschaffenheit der Urnatur sehr wesentlich von derjenigen abweiche, wie wir dieselbe aufzufassen für unerläßlich halten und halten müssen. A. a. O. S. 380 ff. wirft er nämlich die Frage auf, „ob nicht eine solche Urbeschaffenheit der persönlichen wie der unpersönlichen Creatur, wie er sie gegeben, den Eindruck eines starren und spröden Einerlei mache, das in seiner einförmigen und langweiligen Ruhe selbst dem Tode vergleichbar sei“. Wenn er nun auf diese Frage antwortet,

dieß gleichwohl geschehen; die Folge hiervon war aber, daß man an jenem biblischen Berichte so vielfach Anstoß nahm und in ihm statt einer göttlichen Offenbarung von unergründlicher Tiefe nur eine kindliche, ja wohl gar eine kindische Anschauungsweise finden zu können meinte¹⁾. Ebenso ist es gewiß kein Vortheil für die Theologie, wenn die Schuld, welche der Mensch in seinem Abfall von Gott auf sich lud, geringer erscheint, als sie wirklich war²⁾. Als eine geringere aber müßte sie offenbar erscheinen, wenn die Leiblichkeit des Menschen und seine Umgebung irdischer Art gewesen wäre und also von vornherein eine Scheidewand zwischen ihm und zwischen Gott bestanden hätte. In diesem Falle hätte der Mensch das Hinderniß, welches der vollen Lebensgemeinschaft mit seinem Schöpfer noch entgegenstand, selbst durchbrechen sollen, und gewiß sündigte er, wenn er dieß nicht that; weit größer aber war seine Sünde, wenn er vom Vater der Liebe, nachdem ihn dieser bereits schon völlig mit sich geeinigt hatte, eigenwillig sich losriß und hiermit selbst den hohen seligen Standpunkt, zu welchem er in der Schöpfung erhoben worden war, aufgab. Nur in Folge der Erkenntniß dieser unermesslichen Verschuldung des Menschen tritt die unendliche Größe der Liebe und Gnade, vermöge deren ihn Gott von seinem tiefen Fall wieder aufrichten und zu sich selbst wieder zurückführen wollte, in ihr volles Licht.

IV. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre von der Erlösung.

Die Heiligung oder die Wiedervereinigung, Versöhnung des Menschen mit Gott ist nach der Lehre der Bibel und der Kirche be-

„auch in der Urwelt habe Bewegung, Wechsel und Entwicklung nicht gemangelt, nur daß Sünde und Tod dieselbe nicht bedingte; schon vor dem Falle des Menschen habe Licht und Dunkel, Morgen und Abend, Tag und Nacht, Schlafen und Wachen, Arbeit und Ruhe stattgefunden“: so können wir hierin nur ein Herniederziehen des paradiesischen zum irdischen Dasein erkennen. Wir verweisen auf die zweite Abtheilung unserer Abhandlung über „die Rationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“, Bd. VIII, S. 444—454 dieser Jahrbücher, wo „die Eigenthümlichkeit der himmlischen Leiblichkeit und ihr Unterschied von den irdischen Gebilden“ eingehend erörtert wird.

¹⁾ Mit wahren Ingrimm erklärt sich gegen diesen Mißgriff der ebenso innig fromme als tief denkende Ph. Theob. Culmann, S. 31 ff. seiner „christlichen Ethik“. Stuttgart 1864.

²⁾ Vor jeder Lehre, sagt Luther, welche die Sünde kleiner macht, als sie an sich selbst ist, solle man sich hüten, wie vor Gift.

dingt durch die Erlösung oder die Wiedervereinigung, Versöhnung Gottes mit dem Menschen, und von dieser Versöhnung Gottes vernehmen wir, daß sie durch den Gottmenschen, und zwar nicht bloß durch seinen thätigen, sondern auch durch seinen leidenden Gehorsam, durch sein heiliges, theueres Blut, bewerkstelligt worden sei. Er, der ewige Sohn, hat als Mensch den Willen des Vaters, den der Mensch übertreten hatte, an des Menschen Statt und ihm zu Gute erfüllt, und wiederum hat er, der Heilige und Gerechte, die Strafe, die auf den Menschen als den schuldigen Theil hätte fallen sollen, auf sich genommen und erduldet und hiermit dem Ungerechten, Unheiligen Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit erworben. Diese Lehre von der Versöhnung Gottes pflegt man darauf zu stützen, daß die göttliche Liebe und Heiligkeit, die ursprünglich allerdings in vollem Einklang mit einander stehen, durch die Sünde des Menschen in Widerspruch zu einander versetzt worden seien. Die Heiligkeit, sagt man, müsse ihrer Natur nach die Sünde strafen, die Liebe dagegen wolle ihrer Natur nach die Sünde vergeben. Um der Heiligkeit willen könne sie dieß nicht und doch wolle sie es; so handle es sich denn um ein Mittel, der Forderung der Heiligkeit zu genügen, und dieses liege eben in dem stellvertretenden Gehorsam des Gottmenschen, durch den die göttliche Heiligkeit befriedigt und also das Walten der Liebe und Gnade und hiermit die Vergebung der Sünde möglich werde.

Diese Theorie der Versöhnung Gottes durch den Gottmenschen trägt einen tiefen Wahrheitsgehalt in sich, und so hat sie sich denn, aller der Einwendungen ungeachtet, die gegen sie erhoben wurden, so viele, viele Jahrhunderte hindurch erhalten können. Doch begegnen uns in ihrer nähern Ausführung gar manche Momente, welche ihre freie, freudige Anerkennung unmöglich machen und durch die man sich, wenngleich ihre Vertheidiger mit aller Kunst sie sicher zu stellen bemüht waren, immer wieder zu neuen Angriffen auf sie berechtigt fühlen konnte. Den größten Anstoß nahm man an jenem Widerspruch, mit welchem allerdings der göttliche Wille befaßt erscheint, wenn von Gott behauptet wird, daß er einerseits zwar der sündigen Welt Gnade angedeihen lassen wolle, andererseits aber doch Leid, Pein und Qual über sie zu verhängen geneigt sei, nicht zum Behuf ihrer Besserung, sondern ohne Zweck und lediglich nur darum, weil sie eben gesündigt habe. Ebenso weiß man sich nicht darein zu finden, wenn jener Theorie zufolge, die doch gerade von dem Gedanken ausgeht, daß Gott die Sünde nicht unbeftraft lasse, von dem an sie geknüpft-

ten Gläub angenommen wird, daß dasselbe von dem Sünder weg anderstwhin, auf einen Unschuldigen übertragen werden könne, als ob es einerlei sei, auf wen es falle, wenn es nur überhaupt stattfinde.

Gewiß erscheint Gottes Liebe und Gnade in hohem, herrlichem Glanze, sofern er die Strafe der Sünde selbst auf sich nehmen und also der sündigen Welt Straßlosigkeit erwerben will. Daß aber hiermit der göttlichen Gerechtigkeit, die ihrer Natur nach einem Jeden zukommen läßt, was ihm gebührt, in Wahrheit Befriedigung zu Theil werde, ist undenkbar ¹⁾. Auch ist es geradezu unmöglich, daß der göttliche Wille ein zwiespältiger sei; er ist lediglich ein Wille der Liebe und zielt schlechthin nur auf Wohlthun und in keiner Weise auf Wehthun ab. „Gott ist die Liebe“, sagt die Schrift Neuen Testaments, 1 Joh. 4, 16, und schon im Alten Testamente bekräftigt es Gott mit einem Eide, daß er die Strafe des Sünders nicht wolle. „So wahr ich lebe“, spricht der Herr bei Ezechiel, 33, 11, „ich habe kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe.“ Von einem Willen oder Triebe in Gott, den Geschöpfen, die sein heiliges Gebot übertreten, wehzuthun, der erst durch ein Opfer gestillt oder begütigt werden müsse, das Gott im Tode des Gottmenschen sich selbst darbringe, kann sonach auf keinen Fall die Rede sein.

Einfach aber bei dieser Anerkennung der göttlichen Liebe als solcher wird man denn doch, und zwar aus guten Gründen, nicht stehen bleiben dürfen. Es läßt sich nicht läugnen, daß der sittliche Ernst eine schwere Beeinträchtigung erfahren könne, wenn Gott lediglich nur als Liebe und Güte gefaßt und der heilige Zorn, in welchem er über die Sünde entbrennt, außer Acht gelassen wird. Wirklich ist dieß jedoch nur da der Fall, wo man, in Verkennung des wahren Charakters der göttlichen Liebe, die Bestimmung des Menschen nur in den Genuß einer möglichst gesteigerten Glückseligkeit setzt, wo man sonach von Gott annimmt, daß er sich zu dem Verlangen nach sol-

¹⁾ Der Gerechtigkeit als solcher geschieht offenbar nur damit Genüge, daß die Strafe auf den Uebertreter des Gesetzes selbst und nicht wo anders hinfällt. Das findet sich mit aller Bestimmtheit in gar vielen Bibelstellen, wie z. B. Hiob 34, 11; Röm. 2, 6—8; Gal. 6, 7 u. s. w. ausgesprochen. Auch die Institutiones Justinianeae beginnen gleich mit den Worten: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.*

chem Wohlgefühl gleichsam herniederbeuge, ihm geradezu dienstbar werden wolle ¹⁾). Dagegen werden diejenigen, welche von dem Gefühl des unbedingten Werthes der Sittlichkeit erfüllt sind, auch darin einen Erweis der ewigen Liebe finden wollen, daß über den Menschen zum Behuf der Reinigung und Läuterung seines Willens Leiden, vielleicht die allerschmerzlichsten Leiden, verhängt werden. Einen ganz andern, ungleich tiefern Eindruck jedoch als die Liebe, welche uns Gott in diesen Züchtigungen angedeihen läßt, wird diejenige Liebe auf uns machen, vermöge deren er das durch unsere Sünden verwirkte Leid selbst übernehmen wollte, und so liegt denn auch in letzterer ein noch unendlich wirksameres Mittel der Sittlichkeit. An eine Erlösung aber von den Strafen der Sünde dürfte ja gar nicht gedacht werden, wenn die Strafen nur Besserungsmittel wären, indem sie dann gerade um unseres wahren Heiles willen uns auferlegt werden müßten. Schon aus sittlichen Gründen finden wir uns sonach darauf angewiesen, an der Lehre von der Versöhnung Gottes durch den Gottmenschen gegen die aus der Unbedingtheit der göttlichen Liebe hergeholten Instanzen festzuhalten. Es tritt uns aber auch ebendiese Lehre in der heiligen Schrift mit solcher Bestimmtheit und mit so großem Nachdruck entgegen und ebenso ist dieselbe von der Kirche immerdar mit solcher Entschiedenheit als ein hochtheueres Kleinod festgehalten worden, daß eine wirkliche Schlichtung des Streites über sie mittelst einer sie auflösenden oder auch nur abschwächenden Umdeutung nun und nimmermehr erwartet werden darf. Auf der andern Seite muß jedoch wieder in der Theorie der Versöhnung, wenn sie nicht doch verwerflich erscheinen soll, der göttliche Wille unbedingt als Wille der Liebe anerkannt werden und darf hier von einer innern Schranke, die er erst zu durchbrechen hätte, um sich selbst geltend machen zu können, in keiner Weise die Rede sein. Die Mittel aber zu einer solchen Theorie liegen im Gedanken der himmlischen Leiblichkeit und in den Voraussetzungen oder Grundlagen, auf welchen diese beruht und aus denen sie hervorgeht.

Es ist bereits nachgewiesen worden, daß der göttliche Wille nicht bloße Willkür, sondern ein freier guter oder heiliger Wille ist, indem Gott einerseits der Idee, als dem Gesetz seines eigenen Wesens, in Demuth gleichsam, ewig sich unterwirft, andererseits aber,

¹⁾ Wir haben hier zunächst Gotth. Sam. Steinbart's „System der Glückseligkeitslehre des Christenthums“, Züllichau 1786, im Auge.

in Majestät, über die gleichfalls zu seinem Wesen gehörende Natur gebietet und lehtere, indem er in ihre Finsterniß und wilde Unruhe das milde, ruhige Licht der Idee sich einsenken läßt, zu einer in ewiger Herrlichkeit strahlenden Leiblichkeit ausgestaltet. So findet denn in Gott wirklich auch nicht der leiseste Schatten eines feindlichen Widerstrebens statt; an einen wirklichen Zorn in ihm selbst kann im entferntesten nicht gedacht werden. Wäre er nicht der unbedingt Gute und Heilige, dann freilich müßte die Idee seinem Willen gegenüber mit feuriger Schärfe sich fühlbar machen und würde ebenso auch die Natur gegen beide zumal mit furchtbarer Gewalt sich empören. Doch der göttliche Wille steht mit der göttlichen Idee von Anfang im vollkommensten Einklang, und so muß denn ganz das Gleiche auch von der göttlichen Natur behauptet werden. Ja, nicht einmal die Möglichkeit eines Widerstreites läßt sich demzufolge in Gott annehmen, in Kraft seines schlechthin heiligen Willens hat er vielmehr ebendiese Möglichkeit zur völligen Unmöglichkeit gemacht. In ihm selbst, in seinem eigenen Wesen waltet sonach, der höchsten Lebensthätigkeit ungeachtet, in welcher dasselbe stets begriffen sein muß, nur Friede und Ruhe ¹⁾. Das hindert aber nicht, daß er über die Verkehrtheit des Willens seiner Geschöpfe und über die Zerrüttung, in welche sie ebenhierdurch sich selbst stürzen, in Zorn entbrenne. Auf Grund der Idee seines eigenen Wesens hat er ihnen ebenfalls ein heiliges Gesetz vorgezeichnet und von diesem muß er wollen, daß sie demselben ebenso sich fügen, wie er selbst jener in ihm lebenden Idee sich ergiebt und sie ewig zur Verwirklichung gelangen läßt ²⁾. Er muß dieß wollen, weil er sich demjenigen doch nicht zu entziehen vermag, was in seinem eigenen Wesen selbst wurzelt, und so kann er denn auch die Uebertretung jenes heiligen Gesetzes nicht gleichgültig hinnehmen, es muß ihm dieselbe vielmehr Unwillen, Zorn verursachen. Der Zorn über das Böse ist eins mit der Liebe des Guten, und wo diese in lebendiger Kraft besteht, da kann auch jener nicht mangeln.

Häufig genug aber, ja fast allgemein verkennt man die Natur dieses göttlichen Zornes, indem man von demselben annimmt, daß er in den Willen ausbreche, denjenigen, welche sich gegen das ihnen ge-

¹⁾ Siehe oben S. 432 ff.

²⁾ „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“, 3 Mos. 19, 2.

gebene heilige Gesetz veründigt haben, mit Qual und Pein zu vergelten, nicht in irgend einer heilbringenden Absicht, sondern nur darum, daß ihnen eben vergolten werde ¹⁾. Ein solcher Wille ist jedoch in Gott nicht und kann gar nicht in ihm sein, sondern gleichwie die Idee, welche Gott ewig in seinem eigenen Wesen verwirklicht, die höchste Herrlichkeit in sich befaßt, so zielt auch die auf ebendiese Idee sich gründende Vorzeichnung der Welt nur auf Leben und Vollkommenheit ab, Elend und Tod dagegen findet in ihr keinen Raum. Wenn sonach die Geschöpfe im Mißbrauch ihrer Freiheit einen Willen in sich fassen, der dem göttlichen Willen zuwiderläuft, so ist diese ihre Verkehrtheit für Gott ein Gegenstand des Abscheues, des Zornes; aber auch das Unheil, welches sie hierdurch über sich herbeiziehen, kann ihm, weil sein Verlangen lediglich auf ihr Heil gerichtet ist, nur widerwärtig sein. Daß also Gottes Zorn über die Sünde durch deren Bestrafung getilgt werde und Gott in letzterer eine Befriedigung finden könne, ist geradezu undenkbar; vor Allem ist ihm freilich die Sünde selbst, dann aber auch die Strafe derselben ein Greuel ²⁾.

Dessenungeachtet hätte die Strafe der Sünde nicht ausbleiben können, wäre sie nicht in Kraft der durch den Gottmenschen gestifteten Versöhnung getilgt worden. Nur ist sie auf keinen Fall in dem

¹⁾ Nur in diesem Sinn läugnen wir die Vergeltung des Bösen von Seite Gottes, nicht aber in jedem Sinn, wie zu seiner Zeit dargelegt werden wird.

²⁾ Im Reich der Natur antwortet gleichsam überall der actio eine reactio; auch der natürliche Mensch macht das sogenannte jus talionis geltend, die Rache ist ihm süß, und der Gläubiger besteht auf strenger Abrechnung mit seinem Schuldner; ja selbst auf dem ethischen Gebiete behauptet sich das Gesetz der actio und reactio; sobald der Mensch zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit gelangt ist, erachtet er sich selbst für straffällig. Doch darf man aus dieser Erfahrung nicht, wie Professor Thomafius (s. Th. III, Abtheil. 1 seines oben genannten Werkes) die Folgerung ziehen, daß in Gott selbst ein unbedingter Wille, zu strafen, dem Sünder für seine Sünde ein Leid zuzufügen, bestehe. Die Liebe ist wunderbar durch und durch, sie geht weit hinaus über das bloße Gesetz der Natur, und der Wille Gottes ist lediglich ein Wille der Liebe. „Meine Gedanken“, spricht der Herr bei Jesaja, Cap. 55, V. 8. 9, „sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist denn die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken.“ Und wiederum sagt der Herr bei Jeremia, Cap. 29, V. 11: „Ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe, nämlich Gedanken des Friedens und nicht des Leides.“

Willen Gottes begründet, sondern vielmehr in seinem Wesen, in dem heiligen, unverbrüchlichen Gesetz, welches, von diesem ausgehend, mit feuriger Schärfe der Sünde entgegensteht und sie verdammt ¹⁾. Wenn das Geschöpf der in selbes eingesenkten Idee untreu geworden, so ist es gespalten, auseinander gerissen in sich selber und also der Zerrüttung, dem wesentlichen Tode, anheimgefallen. Eben hiermit hat es sich aber auch von der Gottheit, in welcher Unheiliges, Verkehrtes, Verworrenes nicht bestehen kann, ausgeschieden, und gleichertweise muß die Gottheit selbst vermöge ihrer wesentlichen Heiligkeit und Vollkommenheit der Gemeinschaft mit dem Sünder sich versagen, ihn von sich zurückweisen, verwerfen ²⁾. So hat sich denn zwischen Gott und der sündigen Welt eine unermessliche Kluft aufgethan, und gerade in der Hoheit und Herrlichkeit, deren der Mensch in der Schöpfung theilhaftig geworden und durch die er in die innigste Vereinigung mit seinem Schöpfer versetzt war, liegt der Grund des umso tieferen Elends, in welches er ohne Gottes gnadenreiche Gegenwirkung hätte versinken müssen. Das Licht der göttlichen Majestät wird von dem unheiligen Gemüthe als verzehrende Flamme empfunden und die Glorie des Himmels verkehrt sich ihm in die Pein der Hölle ³⁾. Weil der Mensch durchaus gut erschaffen war, so gehörte er ursprünglich der seligen Ewigkeit an; ebendarum konnte es wieder auch nur die ewige Verdammniß sein, in welche, der natürlichen Ordnung der Dinge zufolge, die Sünde ihn hineinzog.

Doch sollte er diesem gränzenlosen Elend nicht anheimfallen; ihn

¹⁾ Der Richter als solcher ist an das Gesetz gebunden, der König aber steht insofern über dem Gesetze, als ihm das schöne Vorrecht der Begnadigung zukommt.

²⁾ So wenig mit dem Begriff des Circels der Begriff der Ewigkeit sich vereinigen läßt, ebenso wenig kann der Unreine, Unheilige, als solcher in und vor Gott bestehen, wie Psalm 5, 5 geschrieben steht: „Du bist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt; wer böse ist, bleibet nicht vor dir.“ Seinem Wesen nach, das als Gottes Werk nicht anders als gut sein kann, besteht zwar der Gottlose in Gott, seinem bösen, verkehrten Willen nach muß er dagegen aus Gott herausgehalten, von seinem Angesicht verbannt sein.

³⁾ Dieses Verhältniß ist so sehr ein naturnothwendiges, daß unmittelbar selbst die göttliche Allmacht uns demselben nicht zu entziehen vermöchte. Es ist völlig unwahr, daß Gott durch einen bloßen Mächtspruch die Sünde hätte vergeben können, daß also zu diesem Ende die ganze Versöhnungsanstalt nicht geradezu erforderlich gewesen sei, wie gleichwohl einerseits mehrere Kirchenväter, andererseits die Socinianer und die Rationalisten dafür hielten.

vor demselben zu bewahren, bedurfte es aber einer Versöhnung, einer Wiedervereinigung Gottes mit der durch ihre Sünde von ihm losgerissenen Welt. Der Zorn, der in Gott durch die Verletzung seines Gesetzes und durch die eben hiermit verursachte Verderbniß seiner Schöpfung entzündet ward, mußte gestillt, dem göttlichen Willen, der überall nur auf Gutes, Heiliges, Vollkommenes abzielt, volle Befriedigung in Aussicht gestellt werden. Diese Versöhnung aber des Vaters konnte nur das Werk des Sohnes sein, der ja auch innerhalb der Gottheit selbst eine versöhnende Thätigkeit übt, die ewige Versöhnung nämlich des Vaters mit der feindlich ihm widerstrebenden Natur bewerkstelligt. Indem er sich der göttlichen Idee unterwirft, erhebt er die Idee über die Natur und ermöglicht ebenhiemit die Verklärung, Verherrlichung der letztern ¹⁾. Ebenso wollte er auch in die sündige Welt eingehen, um dieselbe dem Vater wieder wohlgefällig zu machen. Er erfüllte als Mensch das von ihr gebrochene Gesetz, damit der Vater Gutes, Heiliges wieder in ihr finden möchte, unterzog sich aber auch unendlichem Leid und dem bittersten Tode, auf daß sich die Kraft und der Segen seines Gehorsams über die ganze Menschheit ausbreiten, das Verderben, das um der Sünde willen in die Welt eingedrungen war, getilgt und sie zur seligen Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer zurückgeführt werden könne ²⁾.

Zu diesem Ende mußte aber der Mensch zunächst aus der Nähe des allheiligen Gottes, die ihm, nachdem er sich mit der Sünde befleckt hatte, nur die ewige Pein hätte bringen können, verbannt, mithin aus dem Himmel, aus dem Paradiese, auf die Erde versetzt werden. Es ist bereits darauf hingewiesen worden ³⁾, daß Gott im Sechstagerwerk nach seiner vorsorgenden Liebe und Weisheit ebendiese

¹⁾ Siehe oben S. 430. 431.

²⁾ Professor Dr. Ludw. Schöberlein sagt in seiner höchst lehrreichen Abhandlung über „Versöhnung“ in Herzog's theologischer Realencyclopädie: „Bereits von Ewigkeit hat Gott in seinem Gemüthe den Zorn durch das Erbarmen seiner Liebe überwunden; aber eben weil es ein ewiger Vorgang im göttlichen Gemüthe ist, muß er auch in der irdischen Welt, in welcher die ewigen Liebesgedanken Gottes Gestalt und Wirklichkeit gewinnen, zeitlich und geschichtlich ausgeübt werden.“ Wir sehen uns im Falle, diesem Gedanken eine andere Wendung zu geben, indem wir behaupten, daß gerade durch die zeitlichen und geschichtlichen Vorgänge der Versöhnung und die an dieselben sich knüpfenden Folgen die ewige Versöhnung des Vaters bedingt sei.

³⁾ Siehe oben S. 470.

Weltregion nicht zu völliger Klarheit habe gedeihen lassen, so daß in ihr die göttliche Herrlichkeit nicht in ganzer Fülle, sondern nur wie in gebrochenem Strahle ersichtlich wird. Dem irdischen Wesen, der irdischen Materialität, ließ nun aber Gott auch den Menschen anheimfallen — so daß er fortan der Erde angehören mußte. Wäre er nicht der Stumpfheit und Trägheit, dem Phlegma und der Schwere des irdischen Wesens überlassen worden, hätte seiner Leiblichkeit die überirdische Glorie, zu welcher sie in der Schöpfung erhoben worden war, verbleiben sollen, — bei seiner innern Verkehrtheit hätte dieselbe von selbst in die alleräußerste Zerrüttung gerathen müssen. Ebenso waren es die wohlthätigsten Schranken, in welche hiermit seine geistigen Kräfte eingeeengt wurden, indem ihn der Gebrauch derselben bei der verkehrten Richtung seines Willens doch nur in um so größeres Unheil gestürzt haben würde ¹⁾. Nur innerhalb des in sich selbst gebrochenen, räumlich und zeitlich materiellen Daseins konnte er vor dem erdrückenden Gefühl seiner Sündhaftigkeit, deren ganze Größe ihm hier nur allmählich zum Bewußtsein kommt und die ihm theilweise durch das irdische Bedürfniß verdeckt wird, bewahrt werden ²⁾. Auch hätte sich für ihn die Möglichkeit, einen andern, bessern Willen zu fassen, nicht ergeben können, wenn er von der unseligen Ewigkeit, in welcher ja eine Fortbewegung nicht denkbar ist, festgehalten worden wäre ³⁾. In der zeitlichen Welt erscheint die eine schwere Aufgabe, die ihm nun verliehen sein mußte, in mehrere kleinere besondere Aufgaben

¹⁾ Hamann sagt: „Der Leib ist das Kleid der Seele. Er deckt die Blöße und Schande derselben. Der Wollüstige und Ehrgeizige schreiben die lasterhaften Neigungen ihrem Blut und Fibern zu. Er hat gedient, unsere Seele zu erhalten, eben wie die Kleidung unsern Leib schützt gegen die äußerlichen Angriffe der Lust und anderer Gegenstände. Diese Nothdurft unserer Natur hat uns erhalten, unterdessen höhere und leichtere Geister ohne Rettung fielen. Die Hinderniß, die uns ein Kleid giebt, das uns ein wenig schwerer macht und ein wenig von dem Gebrauch unserer Glieder entzieht, erstreckt sich nicht sowohl auf das Gute, in Ansehung der Seele, als vielmehr auf das Böse. Wie abscheulich würde vielleicht der Mensch sein, wenn ihn der Leib nicht in Schranken hielte!“

²⁾ In dieser irdischen Welt ist uns so Manches eingeräumt, ja sogar zur Pflicht gemacht, was an und für sich mit unserer wirklichen Lebensaufgabe nicht in directer Beziehung stehen mag, wobei sich aber doch höhere Bestrebungen bei uns ergeben können, durch die wir fast unvermerkt unserm wahren Lebensziel mehr und mehr angenähert werden.

³⁾ „Ewig still steht die Vergangenheit!“ Furchtbar müßte sich dieses Stillestehen da fühlbar machen, wo der Vergangenheit keine Zukunft mehr gegenüberstände, wo man sich also aller Aussicht, aller Hoffnung beraubt sähe, der drückenden Fesseln jener Vergangenheit jemals entledigt zu werden.

zertheilt, die er doch eher zu lösen im Stande ist. Es wird ihm die Rückkehr zu Gott wohl noch möglich sein, wenn er darauf angewiesen ist, sich Ihm allmählich, gleichsam schrittweise wieder anzunähern.

Dem Allem zufolge haben wir für ihn die irdische Welt als eine rettende Brücke gleichsam über die Abgründe des ihm drohenden ewigen Todes, zugleich aber auch als die nothwendige Voraussetzung anzusehen, ohne welche das Werk der Versöhnung Gottes durch den Gottmenschen unmöglich hätte vollführt werden können. Doch bedurfte es selbst in Ansehung dieser Vorbedingung a b e r m a l s einer Versöhnung. Als der Allvollkommne, schlechthin Gute und Heilige begehrt Gott überall nur Gutes und Vollkommenes und kann er in seinem Werke keinen Mangel, keine Hemmung, kein Leid, vor Allem aber keine, wenn auch noch so leise, Unlauterkeit oder Verkehrtheit dulden. So muß denn wohl die in die Schranken der Zeitlichkeit und Räumlichkeit eingeeengte Welt, dieser Schauplatz so zahllosen Elends, das sich nothwendig in und aus ihr entwickelt¹⁾, an und für sich der Gottheit völlig fremd sein. Es darf eine gewisse Vermittelung nicht fehlen, wenn Gott mit dieser Welt in irgend einer Beziehung sich befinden, wenn sie überhaupt vor ihm bestehen soll. Ebenso können selbst auch die besseren Bestrebungen der Menschen dem Allheiligen keine Befriedigung gewähren, und welche Anzahl der greulichsten sittlichen Verirrungen muß wohl bei ihnen hervortreten, damit sie ihrer wesentlichen Verkehrtheit allmählich entledigt werden!²⁾ In unendlichem Maße wird hierdurch die Geduld und Langmuth Gottes in Anspruch genommen; diese Geduld und Langmuth könnte aber Gott gar nicht üben, würde den Anforderungen seiner Heiligkeit nicht irgendwie Genüge geleistet. Dieß kann nur dadurch geschehen, daß der Sohn den Vater jene Klarheit und Herrlichkeit, zu welcher er, der Vater, unbedingt die Welt erhoben wissen will, als das Ziel des Weges erschauen läßt, auf welchem dieselbe durch alle die Unreinheit und Verworrenheit hindurch, mit der sie vorerst noch behaftet sein muß, zugeführt werden soll. So begegnet denn der in unbedingter Vollkommenheit leuchtenden Weltidee des Vaters eine andere, vom

1) Siehe Band VIII, S. 433—441.

2) So hätte der Apostel Petrus von der ihn beherrschenden Vermessenheit (Luc. 22, 31 ff.) wohl nicht befreit werden können, wenn er nicht (s. ebenas. V. 54—62, vgl. Evang. Joh. 21, 16) die schwere Sünde der Verläugnung des Herrn wirklich begangen hätte.

Sohn ausgehende Weltidee, die zunächst nur den Charakter bedingter Vollkommenheit an sich trägt, schließlich aber doch ¹⁾ mit jener des Vaters zusammentrifft, in eben diese gleichsam einmündet, die also um ihres unbedingt guten Ausgangs willen hinsichtlich aller der Unvollkommenheit, die demselben freilich vorausgeht, den Vater versöhnt, über letztere ihn gleichsam hinwegsehen läßt.

Während der Träger dieser Idee, welche das Gesetz oder den Plan der ganzen geschichtlichen Entwicklung des Weltalls in sich begreift, der Sohn Gottes, der Mittelpunkt dagegen eben dieser Idee gleichfalls der Sohn, doch nur als der Gottmensch ²⁾, ist, so gelangt dieselbe zu ihrer Verwirklichung durch den heiligen Geist ³⁾. Doch hat die Idee des Gottmenschen selbst schon vor der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, ja schon von Anbeginn ihre Verwirklichung gefunden, wie solches aus mehreren Stellen der heiligen Schrift klar genug erhellt. Allgemein zwar wird angenommen, daß im Evangelium Joh. 1, 1 unter dem „Worte“, das „im Anfang war und das bei Gott war, ja das Gott selbst war“, einfach nur die zweite Person der heiligen Dreieinigkeit zu verstehen sei. Doch ist das nicht zulässig, theils darum nicht, weil „im Anfang“ hier doch gerade so wenig als 1 Mos. 1, 1. „von Ewigkeit“ bedeuten kann, theils auch deswegen nicht, weil es viel zu wenig wäre, vom Sohn Gottes als solchem zu sagen, daß er „bei Gott“ war. Nur vom Gottmenschen gilt es, daß er „bei Gott“, ebenso aber auch, daß er „Gott“ selbst war und ist. Von da breitet sich nun zugleich das hellste Licht aus über dasjenige, was Johannes weiter Vers 3 vom Worte sagt, daß nämlich „durch“ dasselbe, d. h. durch seine Vermittelung ⁴⁾, „alle Dinge gemacht und daß ohne dasselbe nichts gemacht sei, was gemacht ist“. Ebenso gewinnt dann ihre volle Klarheit auch die Stelle im Brief an die Kolosser (1, 15—17), wo der Apostel den Herrn „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, den Erstgeborenen aller [anderen] Creaturen“ nennt, „durch den Alles geschaffen sei, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare“, und wo es von ihm heißt, daß „er vor Allen sei und daß Alles in ihm bestehe“. Auch Philipp. 2 ist unter der „gött-

¹⁾ S. Band VIII, S. 443 dieser Jahrbücher.

²⁾ Ebendaselbst Band XII, S. 451.

³⁾ Ebendaselbst S. 453.

⁴⁾ Ebendaselbst S. 452.

lichen Gestalt" des Herrn nicht seine Gottheit schlechthin gemeint, sondern es wird hier Vers 6. 7. ganz augenscheinlich der „göttlichen Gestalt“ die „Knechtsgestalt“, der himmlischen Menschheit, die dem Herrn eigentlich gebührte, die irdische Menschheit, die er gleichwohl uns zu Liebe annehmen wollte, gegenübergestellt. Wenn Paulus ferner 1 Korinth. 10, 4 auf den „geistlichen Fels“ hinweist, von welchem „die Kinder Israel getrunken hätten“. und diesen Fels geradezu „Christum“ nennt, so kann doch hier wiederum nicht bloß die göttliche Natur des Herrn gemeint sein, und wiederum läßt sich auch nicht annehmen, daß man hier an den Gottmenschen nur in seiner idealen Existenz zu denken habe. Ganz das Gleiche gilt endlich auch von der Stelle 1 Petr. 1, 11, wo gesagt wird, daß bereits schon den „Propheten der Geist Christi“ eingewohnt habe.

Obwohl Christus zu einer gewissen Zeit in endlicher Weise auf Erden erschienen ist, so darf er doch an sich selbst, auch seiner bloßen Menschheit nach, nicht als ein endliches Wesen angesehen werden. Der Unendlichkeit Gottes gegenüber ist er als Mensch allerdings endlich, der ganzen übrigen Welt gegenüber kommt ihm dagegen die Unendlichkeit zu. Er ist ja an sich selbst nicht ein einzelner Mensch, sondern der Mensch schlechthin; er ist nicht ein bloßes Glied der Menschheit, sondern das Haupt derselben und als solches auch das Haupt der Welt zumal ¹⁾. In Verkennung des wahren Sinnes der soeben von uns beleuchteten Bibelstellen will man ihm aber das nicht von vornherein, sondern erst seit seiner Himmelfahrt einräumen. Es läßt sich jene Unendlichkeit des Herrn freilich nur unter der Voraussetzung denken, daß seine Leiblichkeit eine himmlische war; dem Gedanken aber der himmlischen Leiblichkeit geht man so weit als möglich aus dem Wege. In dessen Folge muß man jedoch bei der Lehre von der Uebertragung der Eigenthümlichkeiten der göttlichen Natur des Herrn auf die menschliche in ein sehr peinliches Gedränge kommen. Wäre nämlich der Sohn Gottes nur in irdischer Beschränkung und erst zu einer gewissen Zeit Mensch geworden, dann müßte offenbar das schlechthin Endliche zur Unendlichkeit erhoben worden sein, und zwar hätte dieß von einem Moment zum andern geschehen müssen ²⁾.

¹⁾ Siehe oben S. 450.

²⁾ Man giebt zu (f. z. B. Philippi a. a. O. Bd. IV, Abth. 1, S. 281), daß „die Eigenschaften der Ewigkeit, der Unermeßlichkeit, der Unendlichkeit, wenn

Beides aber ist geradezu undenkbar; die Erhebung zur Unendlichkeit verträgt sich an und für sich nicht mit der Natur des Endlichen, und noch weniger kann eine solche Umwandlung das Werk eines Augenblickes sein. Völlig wird man jedoch über diese Schwierigkeiten hinausgehoben, sofern man, wie es die Schrift will, der irdischen, in die Zeit fallenden, die himmlische, schon von Anbeginn erfolgte Menschwerdung vorausgehen läßt. Sehr wohl läßt es sich nämlich denken, daß der ewige Sohn Gottes in seine himmlische, das ganze Weltall in sich begreifende und insofern unendliche Menschheit sich eingesenkt und hiermit diese wieder zu sich selbst, zu seiner eigenen unbedingten Unendlichkeit erhöht habe. Ebenso hat auch der Sohn zu seiner Zeit zur beschränkten irdischen Menschheit sich herunterlassen und auf der anderen Seite eben diese wieder in die Unbeschränktheit der himmlischen Menschheit, welche als die dem Herrn eigentlich gebührende fort und fort sich bewahrt, aufgenommen, völlig also mit ihr vereinigt, gleichsam verschmolzen werden können.

So wenig der Sohn der unbeschränkten, himmlischen Menschheit ermangeln durfte, ebenso nothwendig war es auch, daß er in beschränkter, irdischer Weise Mensch wurde. Um die Veröhnung des Vaters zu bewirken, mußte er in die irdische Welt eingehen; das hätte aber nicht geschehen können, wenn er nur in himmlischer Weise Mensch gewesen wäre, indem er als solcher über der irdischen Welt doch nur schweben, nicht aber wirklich und wesentlich mit ihr verbunden sein konnte. Gleichwie er nach der einen Seite seines Wesens von oben, vom Himmel, stammte; so mußte er nach der anderen Seite desselben von unten, von der Erde, herkommen, in der Menschheit selbst seine Wurzel haben; es mußten in ihm die göttliche und die irdisch-menschliche Natur geeinigt, beide in ihm gleichsam mit einander verwachsen sein, wenn er wirklich uns angehören, in der That und Wahrheit mit und bei uns sein sollte ¹⁾. Das

sie von der göttlichen auf die menschliche Natur des Herrn übergeben sollten, eben diese letztere zersprengen müßten“; es läßt sich aber nicht einsehen, wie das Nämliche nicht auch bei Uebertragung der Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit und der Allgegenwart der Fall sein sollte, wenn die menschliche Natur von vornherein lediglich den Charakter der Endlichkeit an sich trägt, d. h. wenn der Herr ursprünglich weiter nichts ist als, ein einzelnes menschliches Individuum.

¹⁾ Jakob Böhme sagt in seiner ersten Streitschrift wider Balthasar Tilen, S. 245. 246: „Christus ist nicht allein ein Same, vom Himmel gekom-

Zusammen- und Zueinandergehen von Himmel und Erde konnte aber nicht ohne eine gewisse Zubereitung der Letztern erfolgen. Ein Menschenkind, mit welchem der Sohn Gottes wesentlich sich vereinigen sollte, konnte nicht überall, sondern nur da entstehen, wo in gewissem Maße eine Wiederannäherung an die Gottheit stattgefunden. Es läßt sich nicht denken, daß der Heiland als Mensch aus einem anderen Volke als aus dem Volk Israel habe hervorgehen können. Wohl hat Gott auch den Heiden seine Gnade nicht versagen wollen; auch über sie breitete sich durch Vermittelung des Gottmenschen das Licht und die Kraft des göttlichen Geistes aus, auf daß die Finsterniß, in der sie wandelten, durchbrochen und sie zu einem neuen Leben erweckt würden; ungleich empfänglicher aber für die Gnade war, schon in Folge seiner Stammesverhältnisse, das Volk Israel 1).

Indem sich die Väter dieses Volkes von vornherein für die göttlichen Heilswirkungen mehr offen gehalten, als dieß bei denjenigen der Fall war, von denen die heidnischen Völker ihren Ursprung hatten, waren sie der Gewalt der irdischen Materialität, die ihrer Natur nach eine Abscheidung vom Herrn mit sich bringt, in geringerem Maße anheimgefallen. Bei dem innigen Verkehr, in welchem sie sich ebendarum mit Gott befanden, mußte ihre Leiblichkeit sogar eine gewisse Veredelung gewinnen, und das blieb, so gewiß nicht nur die übeln, sondern auch die guten Eigenschaften in den Familien sich forterben, nicht ohne die glücklichsten Folgen für die von ihnen stammenden Geschlechter 2). So konnte denn aus diesem Volke ein Moses hervorgehen, der, wie die Schrift (4 Mos. 12, 6—8; 5 Mos. 34, 10; 2 Mos. 33, 11) berichtet, „den Herrn in seiner Gestalt selbst erschaute und mit dem der Herr nicht durch bloße dunkle Worte oder Gleichniß, sondern also redete wie ein Mann mit seinem Freunde“. In einer solchen Gemeinschaft mit Gott hätte sich Moses gewiß nicht befinden können ohne eine Läuterung oder Verklärung und Erhöhung

men, so daß er nichts vom Menschen hätte als nur eine an sich genommene menschliche Decke. Hätte er nicht menschliche Natur, so wäre er nicht des Menschen Sohn und auch nicht mein Bruder.“

1) Siehe Evangelium Johannis 1, 4 ff.

2) Wenn Gott (2 Mos. 20, 5. 6) zwar der Väter Missethat heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, doch aber auch Barmherzigkeit thut an Tausenden, die ihn lieb haben und seine Gebote halten, so läßt sich nicht zweifeln, daß, wie die übeln, so nicht minder die guten Eigenschaften der Eltern auf die nachfolgenden Generationen übergehen.

feines ganzen, geistigen und leiblichen, Wesens, und ebenso konnte er auch seine Wunder nur unter dieser Voraussetzung vollbringen. Wunder sind ja doch Wirkungen, bei denen innerhalb der irdisch-materiellen Natur eine höhere Ordnung der Dinge sich geltend macht, und solche Wirkungen herbeizuführen, bedarf es unstreitig eines Willens, der, frei von den Banden des Erdendaseins, in ebendieses die Macht des Ewigen gleichsam hineinleitet. Wie an der göttlichen Allmacht, so nahm Moses Antheil auch an der göttlichen Weisheit und von dieser erfüllt vermochte er dem Volk Israel eine religiöse Verfassung zu geben, durch welche dasselbe in der Gemeinschaft mit dem Herrn bewahrt und auf die Offenbarung in Christo noch weiter vorbereitet werden sollte. Um so gewisser konnten sich an Moses die Richter, jene gewaltigen Glaubenshelden, anreihen, durch welche die Kinder Israel, wenn sie vom Herrn abgefallen waren, zu ihm wieder zurückgeführt wurden, und ebenso die Menge der Propheten, deren Geiste die große, dem Volke bevorstehende Zukunft immer klarer sich enthüllte und durch die das Verlangen, die Sehnsucht nach ebendieser immer mächtiger entzündet wurde.

In dem Allem läßt sich eine Wiederannäherung der Menschheit an die Gottheit durch die Kraft des heiligen Geistes, eine Art der Heiligung also, welche der Vollführung des Werkes der Erlösung noch voranging, nicht verkennen. Die Einigung mit Gott, deren sich der fromme, gläubige Israelit erfreute, war jedoch eine Einigung nur in Hoffnung, nur im Geiste ¹⁾. Eine wirkliche, wesentliche konnte jedoch die Einigung der Welt mit Gott nur dann werden, wenn Gott selbst wirklich, wesentlich mit der Welt sich einigte, und dieß geschah in Maria, zu der sich der Sohn Gottes herniederließ, um in Folge ihrer Ueberschattung durch den heiligen Geist

¹⁾ In der Abhandlung über das heilige Abendmahl sagt Jak. Böhme von den gläubigen Israeliten: „Die Seele, d. i. der seelische Glaubensmund, aß im Opfer von der süßen göttlichen Gnade, nicht im Wesen, aber in der Kraft (d. i. geistig) auf die zukünftige Erfüllung hin, da nämlich die Kraft im Fleische sollte geoffenbaret werden. Ebenso aß ihr Leib von dem gesegneten Brod und Fleisch, darin ja gleichfalls die Kraft der Gnade, d. i. die Imagination des Bundes, war. So aßen denn die Juden Christi Fleisch und tranken sein Blut im Vorbilde, indem die Kraft noch nicht Fleisch und Blut geworden war; doch genossen sie darin eben das Wort der Gnade, welches hernach Mensch ward.“ Siehe den ganzen zehnten Abschnitt des Buches: „Die Lehre Jakob Böhme's, systematisch dargestellt von Dr. J. Hamburger.“ München 1843.

als Mensch aus ihr geboren zu werden. Die Geschlechtslinie, aus der sie hervorgegangen, war für die dereinstige Aufnahme des Herrn von Anbeginn vorbereitet, und die frohe, freudige Erwartung des Heils lebte in Maria wohl nicht minder mächtig als in irgend einem Propheten, nur daß sie dieselbe still in ihrem Herzen verschloß¹⁾. Sie war eine reine Jungfrau im höchsten Sinn des Wortes, voll Milde und Demuth und zugleich voll Kraft und Seelenstärke, und so konnte sich denn in ihr das höchste Wunder ergeben, das je auf Erden erfolgt ist, die Menschwerdung Gottes²⁾.

Die Leiblichkeit, in welcher der Herr auf Erden erschien, war eine irdische, und so mußte er denn mannichfaltiger Beschränkung und auch den irdischen Bedürfnissen unterworfen sein. Von sündlicher Neigung dagegen war der Herr frei; von einer Verhüllung böser Lust hinter dem irdischen Bedürfniß, wie es bei uns so vielfach der Fall ist³⁾, konnte sonach bei ihm nicht die Rede sein. Ihn erfüllte nichts als Liebe, Liebe zu seinem himmlischen Vater und Liebe zu denjenigen, deren Bruder er hatte werden wollen, und diese Liebe ließ sich auch durch die Schranken des irdischen Bedürfnisses nicht hemmen, sondern leuchtete aus denselben in ihrer unendlichen Fülle hervor⁴⁾. Nachdem die ersten Menschen durch ihren Abfall von Gott die himmlische Glorie, die ihrer Leiblichkeit ursprünglich eigen war, eingebüßt hatten, und sie dafür zur irdischen Materialität erniedrigt worden, wollte ihnen nunmehr der Herr die Möglichkeit erringen, zu jener Herrlichkeit wieder zu gelangen. Das konnte aber nur geschehen kraft seines Gehorsams gegen den Vater, nur dadurch, daß er die Versuchungen, welche bei der Macht des irdischen Verlangens der Satan wohl über ihn verhängen konnte, überwand, indem

¹⁾ Siehe die Schrift: „Maria die Mutter Jesu Christi. Von W. Krüger-Beckhusen.“ Barmen und Elberfeld 1865.

²⁾ Dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zufolge hätte Maria wohl zu befürchten gehabt, dem schrecklichen Tode der Steinigung (s. 5 Mos. 22, 20. 21) zu verfallen; doch sie hielt fest an der durch den Engel ihr gewordenen Offenbarung und erwiederte nur, daß sie eine Magd des Herrn sei. Ebenso stand sie unter dem Kreuze des Sohnes; es wohnte ihr eine wunderbare Kraft ein, durch die sie auch da noch aufrecht erhalten wurde.

³⁾ Siehe oben Seite 636.

⁴⁾ Wir wollen hier nur an das Wort des Herrn, Evang. Joh. 4, 24, erinnern: „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk.“

er einerseits in tiefster Demuth vor dem Vater sich beugte, andererseits in Hoheit seines heiligen Willens den niederen, aus der Natur stammenden Antrieben Widerstand leistete. Unstreitig hat der Herr durch diesen Sieg seinen irdischen Leib der himmlischen Vollendung entgegengeführt; ja, es hätte derselbe eigentlich, dem natürlichen Lauf der Dinge zufolge, sofort der höchsten Herrlichkeit theilhaftig werden sollen. Wenn dieß doch nicht geschah, wenn sich der Herr sogar dem Tode überließ, so lag der Grund hiervon nur in seinem freien guten Willen, nur darin, daß er die sündige Welt erlösen, die Versöhnung seines himmlischen Vaters mit ihr vollführen wollte ¹⁾.

Angebahnt war sie, diese Versöhnung, durch jenen thätigen Gehorsam des Herrn; es bestand nun in der Welt Liebe, Reinheit, Heiligkeit, woran der Vater sein Wohlgefallen finden konnte. Was aber der Herr geleistet, das mußten nun auch diejenigen, welchen es zu Gute kommen sollte, sich aneignen können, und hierzu war erforderlich, daß sie ihrer selbst gleichsam entledigt, aus sich selbst herausgezogen und mit dem Herrn geeinigt würden. Die Herzen der Menschen sind aber viel zu hart und starr, als daß hierzu die Erweisungen der Liebe des Herrn in seinem Wandel hienieden hätten genügen können. Nur dadurch vermochte er sie zu gewinnen, in der That zu seinem Eigenthum sie zu machen, daß er bei seiner höchsten Reinheit und Unschuld noch bis zu den äußersten Tiefen des Elends sich herniederließ, in welche die Menschheit um ihrer Sünde willen gestürzt war. In den schweren körperlichen Leiden, die er erduldet, sowie in den schrecklichen Seelenkämpfen, die er bestand, in den Schmerzen des geistigen Todes, in dem Gefühl der Gottesverlassenheit, dem er sich preisgab, ließ er, gleich dem von ihm vergossenen Blute, seine unaussprechliche Liebe ausströmen, als eine heilige Opferspende, durch

¹⁾ Durch Adam's Sünde war (1 Kor. 15, 20) der Tod in die Welt gekommen; Adam hatte seine paradiesische oder himmlische Leiblichkeit, indem er irdisches Wesen in sie hatte eingehen lassen, in einen irdischen, verweslichen Leib umgewandelt. Der Heiland aber, der die irdische Speise, dem Willen seines himmlischen Vaters zufolge, verschmähte, hat in der irdischen Leiblichkeit wieder ein himmlisches Wesen aufgeweckt und so in den Tod wieder ein neues Leben gebracht. Es war also nur sein freier Wille, wenn er sich dem Tode überließ, wie er denn auch (Joh. 10, 18) sagte: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber; ich habe Macht, zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen.“ Man vergl. „Julius Hamberger, Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte“, München 1839, S. 291 und S. 306.

welche die Herzen der Menschen nun gebrochen, geschmolzen, ihm angeeignet werden konnten und also der Vater mit der sündigen Welt versöhnt ward.

V. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre von der Heiligung.

Das Werk der Erlösung und das Werk der Heiligung stehen in sehr inniger Beziehung zu einander, doch fallen beide nicht in eins zusammen. Der Sohn hat den Vater mit der Welt versöhnt, indem er die Versöhnung der Welt mit dem Vater möglich machte; die Heiligung dagegen besteht darin, daß die Welt mit dem Vater wirklich vereinigt, wirklich zu ihm zurückgeführt wird, und dieses Werk wird vom heiligen Geiste, aber durch Vermittelung des Sohnes, als des Gottmenschen, vollzogen.

Mit seinem Herzen und Willen, mit seinem innersten Wesen also, gehörte der Versöhner stets nur seinem himmlischen Vater an; immerdar war er eins mit ihm, selbst auch in jenen schrecklichen Momenten der Gottesverlassenheit, welcher er sich ja nur aus unendlicher Liebe unterzogen hatte. Seinem äußern Wesen nach war er dagegen aus der göttlichen Herrlichkeit noch herausgehalten; so lange er die irdische Leiblichkeit an sich trug, mußte er noch in die irdische Welt verflochten und insofern vom Vater noch geschieden sein. Diese Scheidewand sank nun aber in seinem Tode dahin, und der Leib, in welchem er vom Tode erstand, war nicht mehr ein irdischer, sondern ein himmlischer Leib, durch den er sich mit dem Vater in voller Gemeinschaft befinden konnte. Zunächst wurde er aber hiermit doch nur der Knechtsgestalt entledigt, in welcher er um unserer Sünde willen auf Erden erschienen war, und dafür zur Gottähnlichkeit erhoben, deren sich der Mensch vor dem Fall erfreut hatte; der göttlichen Herrlichkeit selbst wurde der Herr hinsichtlich seiner menschlichen Natur erst in Folge seiner Himmelfahrt theilhaftig.

Daß jene Erhebung des Herrn über die Erde, von welcher uns die Evangelisten Marcus und Lucas berichten, nur eine irdische Andeutung seiner Himmelfahrt und nicht diese selbst gewesen sei, ist leicht einzusehen. Die Leiblichkeit, in welcher er sich hier den Seinigen darstellte, war eine solche, daß er mit ihr in den Himmel gar nicht eingehen konnte¹⁾. Auch hat man den Himmel doch nicht

¹⁾ „Sehet meine Hände und meine Füße“, sprach der Herr nach der Auf-

in einer äußerlichen Höhe, nicht etwa jenseits der Fixsternwelten aufzusuchen, indem, was neben dem Irdischen sein soll, selbst nur wieder ein Irdisches sein kann ¹⁾. Wollte man gleichwohl annehmen, daß der Herr mit einem irdischen Leibe zu jener so undenklich weit entfernten Räumlichkeit sich aufgeschwungen habe, so würde man sich auch bezüglich der hierzu erforderlichen Zeit in unauslöslliche Schwierigkeiten verwickelt finden. Zudem wäre durch eine Himmelfahrt dieser Art weder für den Herrn noch auch für uns kaum irgend etwas gewonnen. Wirklich bestand die Himmelfahrt vielmehr darin, daß die beschränkte irdisch-menschliche Natur, zu welcher sich der Herr hatte erniedrigen wollen, nachdem sie in Folge seiner Auferstehung bereits zu hoher Herrlichkeit gediehen war, nun in seine unbeschränkte, im Himmel thronende Menschheit aufgenommen, fortan also, gleich dieser ²⁾, von seiner göttlichen Natur völlig durchdrungen, zu ebendieser erhöht und hiermit in den Besitz aller göttlichen Prädicate gesetzt wurde.

Dieser höchsten Verklärung seiner menschlichen Natur zufolge ist der Herr gleichsam in eine unendliche Ferne von uns zurückgetreten; er weilt nun bei dem Vater im ewigen himmlischen Heiligthum. Sofern aber doch sein Fleisch und Blut, ja sein ganzes Wesen als Mensch von der Menschheit stammt, befindet er sich mit uns in natürlichem organischen Zusammenhang, und so muß er denn gleichwohl noch immer uns innig nahe sein. Schon vor seiner Erscheinung auf Erden waren durch seine Vermittelung alle diejenigen mit der Kraft des Geistes erfüllt worden, die für dieselbe irgend empfänglich waren; umso gewisser mußten die Seinigen jetzt ebendieser Gnade und in und mit ihr des tiefsten Einblicks in die ganze Fülle der göttlichen Heilswahrheiten gewürdigt werden ³⁾. Doch nicht

erstehung zu seinen Jüngern (Luc. 24, 39), „ich bin's selber, fühlet mich und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe.“ Beim Apostel Paulus aber lesen wir 1 Kor. 15, 50: „Davon sage ich, lieben Brüder, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben.“

¹⁾ Gegen die Vorstellung einer räumlichen Abgeschlossenheit des Leibes Christi im Himmel bemerkt Luther, es sei dieß eine kindische Vorstellung, „wie man den Kindern pflegt fürzubilden einen Gauelhimmel, darin ein gülden Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen mit einer gülden Krone, gleichwie es die Maler malen.“

²⁾ Siehe oben S. 639 ff.

³⁾ Siehe oben S. 641 ff., dann Band VII, S. 120. 121 dieser Jahrbücher.

bloß in Ansehung unseres geistigen Lebens sollen wir der Gottheit mehr und mehr wieder angenähert werden, auch unser leibliches Wesen will der Herr aus der irdischen Materialität, welcher es um der Sünde willen anheimgefallen, zu seiner vormaligen Klarheit zurückbringen.

Gleichwie nach dem Tode des Herrn aus seiner geöffnerten Seite Wasser und Blut ausfloß, so sind auch jetzt noch seine Wunden offen, und strömt aus denselben eine himmlische Wesenheit zu uns hernieder, damit wir ihm, unserem Haupte, dereinst als Glieder einverleibt werden. Zunächst empfangen wir von ihm jenes überirdische, geistliche Wasser, das im irdischen Taufwasser seine äußere Bezeichnung findet und das in Wahrheit die Kraft besitzt, die feurige Macht der sündlichen Triebe in uns zu löschen, zugleich aber auch das Element der neuen himmlischen Leiblichkeit bildet, zu welcher unser irdisches Wesen umgestaltet werden soll ¹⁾. Im heiligen Altarsacrament dagegen bietet uns der Herr unter der Gestalt des Brodes und Weines seinen verklärten Leib und sein verklärtes Blut dar, als den ersten Ansat zum Leibe der Herrlichkeit oder als dessen Samen gleichsam, der nun still und verborgen seiner vollen Entfaltung oder Ausgestaltung entgegengeht. Doch könnte von diesen Mitteln unserer leiblichen Umbildung schon an sich selber, geschweige denn von ihrer heilbringenden Wirksamkeit gar nicht die Rede sein, wenn uns nicht zugleich auch das Mittel unserer geistigen Wiedergeburt, das Wort nämlich, zur Seite stände, in welchem die Jünger des Herrn die ihnen gewordene Offenbarung niedergelegt haben und an dessen Gebrauch die Gnadengabe des heiligen Geistes geknüpft ist, der allein uns fähig macht, in den innersten Kern ebendieses Wortes einzudringen.

So stehen denn diese beiderseitigen Mittel des Heils und die von ihnen ausgehenden Wirkungen in lebendiger Wechselbeziehung zu

¹⁾ Wenn die heilige Taufe im vollen Sinn des Wortes als Sacrament erscheinen soll, so bedarf die Lehre von derselben noch einer weiteren Ausbildung. In ihrer jetzigen Fassung mangelt die bestimmte Hinweisung auf eine himmlische Wesenheit, die zum Wesen des Sacraments durchaus gehört. Näheres über die Taufe findet man im vierzehnten Abschnitt meiner oben angegebenen Schrift über die Lehre Jakob Böhme's. Auch verweisen wir auf eine hier einschlägige sehr lehrreiche Abhandlung von Dr. E. Nägelsbach in Rudelbach's und Guericke's „Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche“, Jahrgang 1849, S. 612 ff.

einander. Je weiter wir in der Entfaltung unseres geistigen Lebens voranschreiten, einer um so höheren Läuterung wird auch unser leibliches Wesen theilhaftig werden, und wiederum, je mehr letzteres veredelt wird, zu um so größerer Kraft wird auch ersteres gedeihen. Schon darum aber und auch aus dem Grunde, weil doch der Leib zu unserem Wesen selbst gehört und nicht weniger als der Geist in die Ewigkeit eingehen soll, dürfen wir unsere Sorge nicht auf die Wiederherstellung bloß des letztern einschränken wollen. Ist es uns mit dieser Sorge wahrer Ernst, so muß sie sich zugleich auch auf unser leibliches Dasein ausbreiten. Ebendarum darf sogar unsere irdische Leiblichkeit als solche keine Beeinträchtigung erfahren; es soll dieselbe nicht etwa abgeschwächt und die Lust des Lebens nicht geradezu in uns ertödtet werden.

Nur zu unserm Heile hat uns Gott in das beschränkte irdisch-materielle Dasein eingehen lassen, und es könnte sich für uns kein Gewinn daraus ergeben, wenn wir vor der Zeit demselben enthoben und dafür in die geistige Welt versetzt würden. So sollen wir denn auch gern in jene Schranken uns fügen, und dieselben nicht gleichsam durchbrechen oder überfliegen wollen, indem wir eigenwillig dem äußern Leben uns möglichst entfremden und mit Verachtung Alles abweisen, was sich uns in demselben Erfreuliches darbieten mag, um uns desto entschiedener in unser Inneres zurückzuziehen und fortan unsere Heimath lediglich nur im geistigen Gebiete zu finden. Diejenigen, welche einem solchen Spiritualismus huldigen, gerathen nur allzu leicht in die Gefahr, sich selbst zu überschätzen, und wähnen oft viel zu früh, der Fesseln dieser Welt wirklich sich schon entledigt zu haben. Nicht selten stürzen sie aus der schwindelnden Höhe, zu welcher sie sich aufgeschwungen, wieder herab und werden nun der bloß scheinbar überwundenen, jetzt vielmehr mit doppelter, ja dreifacher Gewalt in ihnen wieder erwachenden Sinnenlust zur Beute. Wissen wir aber und nehmen wir es uns zu Herzen, daß unsere Leiblichkeit der Verklärung entgegengeführt werden soll, so werden wir auch einsehen, daß es uns nicht Aufgabe sein könne, sie gleichsam zu verlassen, geradezu von ihr zu weichen ¹⁾. Bewahren sollen wir sie vielmehr und sie aufrecht

¹⁾ Wir haben (siehe Band VIII, S. 454 dieser Jahrbücher) in der Wildheit, Finsterniß und in der wilden Unruhe der Natur die notwendige Voraussetzung des reichen Schönheitsglanzes, der Frische und ewigen Jugendlichkeit sowie der lebensvollen Ruhe erkannt, die den himmlischen Gebilden eigen ist,

halten in Frische und Lebendigkeit, dabei aber auch sie zu erfüllen und zu durchdringen suchen mit der in uns wirksamen Kraft des göttlichen Geistes, damit sie mehr und mehr erhöht und verherrlicht werde, wie denn der Apostel Paulus sagt, daß „alle Creatur Gottes gut sei und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird, indem es geheiligt werde durch das Wort Gottes und Gebet“, und wiederum, daß „unser Leib ein Tempel seyn solle des heiligen Geistes, der in uns wohnet“.

Doch kann es zu dem Allem nicht bei uns kommen als nur in Folge wahrer Buße und wahren, lebendigen Glaubens. Nicht darin aber besteht die wahre Buße, daß wir einem dumpfen Hinbrüten über unsere Sündhaftigkeit uns überlassen, ja wohl gar uns weiden an der Erwägung des Elendes und der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und nur dem Verlangen, dem Sehnen uns hingeben, den Schranken des irdischen Daseins und den durch sie herbeigeführten Hemmungen unseres geistigen Lebens entnommen zu werden. In eine andere Stellung vielmehr zu unserer Leiblichkeit und zur Außenwelt, als in der wir uns bis dahin befanden, müssen wir in der Buße, wenn sie eine echte, ernstliche sein soll, eintreten. Wohl sollen wir in ihr versinken, sterben, nicht aber, um in diesem Tode zu verbleiben, sondern um aus demselben zu einem neuen Leben zu erstehen und

So werden wir uns denn auch wohl davor zu hüten haben, unsere irdische Leiblichkeit der ihr zustehenden Kraft und Lebensfrische zu berauben. Wenn sie in Wahrheit mehr und mehr zur Verklärung, Vergeistigung gelangen soll, so muß sie auch in ihrer Integrität aufrecht erhalten werden. Daraus folgt jedoch nicht, daß es nicht gut und wohlgethan sein könne, wenn wir eine Zeit lang dem äußern Dasein und seinen Ansprüchen uns verschließen, um zuvörderst desto entschiedener im Gebiete des geistigen Lebens einheimisch zu werden; nur soll das nicht in Folge eines eigenwilligen Entschlusses geschehen. So vernehmen wir vom Herrn selbst, daß er vor dem Antritt seines Lehramtes (s. Matth. 4, 1) vom Geiste in die Wüste geführt worden sei und hier vierzig Tage lang der irdischen Speise sich enthalten habe, während er sich später (s. ebendas. 11, 19) einer solchen Abstinenz nicht weiter mehr hingab. Gewiß wird man auch von der Tendenz zum Eremiten- und Klosterleben, aus welchem sich so viel Hohes und Großes entwickelt hat und ohne das die sogenannte Mystik schwerlich sich hätte entwickeln können, nicht annehmen dürfen, daß sie ein bloßes Product menschlicher Willkür gewesen sei. Diejenige Periode der Geschichte des Christenthums, in welcher diese Tendenz vorzugsweise hervortritt, entspricht offenbar dem obenbezeichneten Moment im Leben des Heilandes. Nur dem falschen auf Eigenwilligkeit beruhenden Spiritualismus gilt das Wort Pauli Koloss. 2, 23.

nun mit freudigem Muthé thatkräftig uns zu erweisen. Dieses neuen Lebens werden wir aber durch den Glauben theilhaftig, nicht durch den bloß angeblichen Glauben, der, gleich jener unechten Buße, eine bloße Phantasie oder, nach Luther's Bezeichnung, nur „ein gedichteter Glaube ist, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Glase“, sondern nur durch den wahren, kräftigen Glauben, den die Schrift (Hebr. 11, 3) eine „Hypothese, eine unbewegliche Grundveste“ nennt, auf welcher sich unsere Hoffnung aufbaut. Doch nicht gleich von Anbeginn erscheint er als eine solche Hypothese; zunächst besteht er doch nur in einer Umkehr unseres Willens, indem wir uns vom heiligen Geist mittelst der Verkündigung des Wortes dazu bewegen lassen, auszugehen von uns selbst und von der Lust dieser Welt und dafür ihm, dem Geist, und seiner Gnadenwirkung uns zu übergeben. Da bricht denn aus der Finsterniß, von welcher unser Geist bis dahin umzogen war, das ideale Leben mit seinem heiteren Lichte hervor und erwachen zugleich in unserer Seele heilige Triebe. Diesen Gewinn müssen wir uns aber mit allem Ernste zu bewahren suchen, und wenn wir den Kampf mit der in unserm Fleisch wurzelnden bösen Lust nicht scheuen, so hat dieß eine theilweise Veredlung und Läuterung unserer Leiblichkeit zur Folge, und es bietet sich nun den immer klarer sich uns enthüllenden Heilswahrheiten ein Stoff, ein Material dar, worin sich diese gleichsam verleiblichen, Substantialität in uns gewinnen. Hiermit aber vollendet sich erst unser Glaube, wird er in der That zu einer „Hypothese“ und also zu einer Macht¹⁾, welche den Reizungen des materiellen Daseins wohl das Gleichgewicht zu halten vermag und durch die wir in den Stand gesetzt werden, mehr und mehr diese Reizungen zu überwinden. Gleichwie das dem Samenkorn einwohnende Leben zunächst nur gering und schwach ist, in dem Maße aber, als es sich verkörpert, zu immer höherer Kraft sich erhebt, ebenso ist es auch mit dem Glauben, der als bloßes Geistesleben nur wenig auszurichten vermag, je mehr er aber zur eigentlichen Substantialität gedeiht, auch um so kräftiger und wirksamer sich erweist.

¹⁾ In diesem Sinn sagt der Herr am Schluß der Bergpredigt, Matth. 7, 24. 25: „Wer diese meine Rede hört und thut sie, den vergleiche ich einem klugen Manne, der sein Haus auf einen Felsen bauete. Da nun ein Platzregen fiel, und ein Gewässer kam, und wehten die Winde, und stießen an das Haus, fiel es doch nicht; denn es war auf einen Felsen gegründet.“ Eben hierher gehört auch das Wort 2 Petr. 1, 10.

Nur aus dem Glauben kann ein Gott wohlgefälliger Wandel hervorgehen. Im Glauben erschauen wir die unendliche Fülle der Liebe, die uns Gott in der Schöpfung und in der Erlösung erzeugt hat und die er uns fort und fort im Werke der Heiligung erzeugt, und das muß uns wohl dazu bewegen, Gott wiederum in Liebe uns zu weihen. Sofern wir nun aber dieser Liebe in unserm Thun und Lassen Ausdruck zu geben bestimmt sind, so kann dieß nicht ohne Folgen bleiben auch für unsere Leiblichkeit. Es wird dieselbe auf diesem Wege ihrer dereinstigen Vergeistigung entgegengeführt, was vor Allem freilich von denjenigen Bestrebungen gilt, bei denen wir geradezu auf das Größte und Höchste gerichtet sind. Im Gebete, bei welchem wir unmittelbar die Ehre Gottes im Auge haben, nimmt allerdings zunächst unser Geist einen Aufschwung; mit ihm gewinnt aber zugleich auch unser Leib eine Veredlung, Verherrlichung, wie solches der heilige Schauer, der uns bei demselben ergreifen mag, sowie die Verklärung, mit welcher da unser Antlitz übergossen sein kann, deutlich genug erweist. Doch auch jede andere, noch so geringfügige Thätigkeit verleiht dem leiblichen Wesen derjenigen, welche sich derselben mit Treue und aufopfernder Liebe unterziehen, einen eigenthümlichen Adel, durch den wir uns bei Personen, deren Beruf der eigentlichen Lebensaufgabe der Menschheit beinahe fremd zu sein scheint, nicht selten überrascht finden¹⁾. Bei ernstlich fortgesetztem sittlichen Streben wird es uns sogar möglich, unserm Körper, der Absonderung und dem Lauf seiner Säfte, eine wesentlich andere Richtung zu geben und hiermit die Ursachen selbst so mancher sittlicher Gebrechen, mit denen wir behaftet sein mögen, aufzuheben²⁾. Die Quelle von dem Allem kann nur der Glaube sein; das Alles kann aber auch nicht ohne Rückwirkung auf den Glauben bleiben³⁾. Je mehr unser

¹⁾ Wir verweisen hier auf die treffliche kleine Abhandlung der Theresia a Jesu über „den Segen des Lebens in der Liebe und im Gehorsam“ in ihrer Schrift „von den Stiftungen der Klöster“. Siehe J. Hamburger, „Stimmen der Mystik und Theosophie“, Stuttgart 1857, Theil I, S. 202—210.

²⁾ Siehe die in diesen Jahrbüchern, Band VIII, S. 467, mitgetheilten Äußerungen Garbe's.

³⁾ „Wer da hat“, sagt der Heiland Matth. 25, 29, „dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat [und also aus eigener Schuld und Nachlässigkeit die erste Gabe der Gnade Gottes nicht recht gebraucht hat], von dem wird genommen werden, das er hat.“ Siehe auch Joh. 7, 16. 17. 15, 1. 2; Jacob. 2, 17—28.

Leib der Heiligung theilhaftig wird, umso fester und beständiger, umso lebendiger und kräftiger wird auch unser Glaube werden, und so breitet sich denn von ihm abermals ein umso größerer Segen auf unsern Leib aus. Das zeigt sich auch im Uebergehen der veredelten und geheiligten Natur der Eltern auf ihre Kinder und deren Nachkommen. Wie die sündliche Neigung von einem Geschlecht auf das andere fortgepflanzt wird, so gilt das Gleiche auch von der Gnade, die gewiß das höchste, herrlichste Gut ist, das die Eltern ihren Kindern vererben können ¹⁾).

Nicht vereinzelt aber sollen und können wir zur Heiligung gelangen, sondern nur mit einander, wie wir ja dereinst Alle zumal Glieder eines und desselben Leibes zu werden bestimmt sind, Glieder jenes großen Leibes, dessen Haupt Jesus Christus ist. Das Vorbild dieses Leibes ist die Kirche und so darf denn auch der Kirche die Leiblichkeit und dem Gottesdienst eine gewisse Fülle nicht fehlen ²⁾. Wohl kann es geschehen, daß der Geist der Kirche durch Formen, die ihm selbst nicht gemäß sind, gehemmt und darniedergehalten wird; es kann aber eben dieser Geist auch solche Formen aus sich erzeugen, in denen er sich in Wahrheit offenbart und durch die seine Wirksamkeit in der Kirche nur gefördert wird. Doch unsere Gemeinschaft mit Gott bleibt hienieden immerdar eine unvollkommene, und unsere Heiligung vollendet sich erst mit unserer Auferstehung und Einverleibung in den Herrn und mit der Umgestaltung und Erneuerung des ganzen materiellen Universums. Noch vor dem Eintritt aber dieser Vorgänge wird sich für die Kirche hier auf Erden ein Zustand des Friedens und hoher Glückseligkeit ergeben. Indem dem Geiste der Finsterniß und seinen Schaaren versagt sein wird, eine verderbliche Wirksamkeit nach außen hin zu üben, geht nun vom Herrn und von den bereits selig erstandenen Gerechten ein um so vollerer, reicherer Segen über die

¹⁾ Siehe J. Hamberger „die Lehre Jak. Böhme's, S. 144, und die Schrift von Krüger-Belthusen, „Maria“, S. 65.

²⁾ Sehr treffend bemerkt Professor Dr. J. A. Dorner hinsichtlich des Cultus, „es solle Harmonie sein zwischen dem Innern und dem Außern, wie ja auch geschrieben steht: Mein Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott“. Ausführlich hat sich über diesen wichtigen Gegenstand vernehmen lassen Professor Dr. Friedr. Ehrenfeuchter in seiner trefflichen Schrift „Theorie des christlichen Cultus“. Hamburg und Gotha 1840.

Menschenwelt und selbst auch über die Natur aus ¹⁾. Die irdische Materialität wird da noch nicht aufgehoben, wohl aber von einem überirdischen Glanze durchleuchtet sein, in ähnlicher Weise, wie auch der Herr vor seinem Dahingang, während er also den irdischen Leib noch an sich trug, gleichwohl eine Zeit lang in himmlischer Verklärung sich darstellte ²⁾.

VI. Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit in der Lehre von den letzten Dingen.

Die Freude Gottes an der sittlichen Güte seiner Geschöpfe sowie sein Mißfallen an ihrer sittlichen Verkehrtheit wurzelt, wie in seinem Wesen, so auch in seinem Willen. Das Unheil dagegen, welches als Folge ihrer Verkehrtheit über sie ergeht, hat an und für sich selbst seinen Grund nicht im Willen, sondern vielmehr im Wesen Gottes, vor Allem in der Idee seiner Herrlichkeit, welche in ihm als das unverbrüchliche Gesetz besteht, dem er in seiner ewigen innern Thätigkeit folgt und woraus auch die Aufgabe sich ergibt, welche er seinen Geschöpfen vorzeichnet ³⁾. Wosern diese ihrer Aufgabe nicht nachkommen, ja wohl ihr geradezu widerstreben, so befinden sie sich nicht nur zu ihrem Schöpfer, sondern auch zu sich selbst und zu ihren Mitgeschöpfen in einer verkehrten Stellung und hieraus entspringt für sie Dual und Pein. Nicht legt ihnen Gott dieselbe auf, da er vermöge seiner unendlichen Liebe stets doch nur ihr Heil im Auge hat und in ihrem Elend eine Befriedigung hinsichtlich der Schuld, mit welcher sie sich befleckt haben, nicht finden kann; das Unheil, welches sie belastet, ist vielmehr eine naturnothwendige Folge der Verkehrtheit ihres eigenen Willens ⁴⁾.

Obwohl aber Gott die Pein und Dual seiner sündigen Geschöpfe nicht beabsichtigt, so ist darum doch nicht zu denken, daß ebendiese Pein und Dual seinem — das ganze All der Dinge umspannenden Willen sich entziehe, d. h. daß er in denselben nicht aufnehme, was

¹⁾ Siehe J. Hamburger, „Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte“, München 1839, S. 439—452.

²⁾ Wenn ein Eisen in den Zustand des Glühens versetzt worden, erscheint es wie Feuer; sobald aber die Gluth entschwunden ist, zeigt es sich doch wieder als dunkles, schwarzes Eisen.

³⁾ Siehe oben S. 631.

⁴⁾ Siehe S. 633 ff.

sich ohne Ihn von selbst ergiebt, daß er das Unheil, welches auf die Sünder fällt, nicht zu deren Heil verwenden wolle. Wirklich liegt es in Gottes Willen, Strafgerichtigkeit zu üben, seinen Zorn über die Sünde zu offenbaren. Gott ist heilig in seinem Wesen, und heilig ist sein Wille; darum kann er das Böse nicht dulden, darum muß er ihm widerstehen, sich gegen dasselbe erheben in ebendem Maße, als es gegen ihn und gegen sein heiliges Gesetz sich erhebt ¹⁾. Er vergilt nach Recht und Gerichtigkeit und läßt die Sünder, wenn sie es nicht anders wollen, selbst in die Qualen der Hölle eingehen. Doch, wenn er gleich seinen Zorn in der strengsten Weise offenbart, wenn er gleich seine Strafgerichtigkeit im vollsten Maße übt, so verleugnet er hierbei doch nimmermehr seine Weisheit, die alles Unheil stets zum Heil wendet, noch seine Liebe, die immer und überall nur Segen spenden will.

Es konnten die Geschöpfe, wie bereits gezeigt worden ²⁾, sobald sich ihr Wille verkehrte, vor der äußersten Zerrüttung nur dann bewahrt werden, wenn ihnen Gott den himmlischen Glanz sowie die Fülle und Hoheit, deren sie sich ursprünglich erfreuten, entzog und sie zur Trübheit, Dürstigkeit, Gebrochenheit des irdisch-materiellen Daseins

¹⁾ In diesem Sinne sagt Franz Baader: „Die Negativität Gottes gegen das Negative ist selber nichts Anderes als Liebe; denn er stößt das Böse im Geschöpfe nur deswegen zurück, weil dieses Böse eben die Hemmnis seiner Vereinigung mit Ihm, der Quelle des Lebens, ist. Das Licht erleuchtet das gesunde Auge und verfinstert das entzündete. Die Lebensquelle wird dem Kranken zur Qual, dem Gesunden zur Freude.“ Gewiß ein schönes Wort! Was macht aber R. Bartholomäi aus demselben in seiner sonst schätzbaren Abhandlung „vom Zorn Gottes“ im VI. Bande dieser Jahrbücher? Baader sagt geradezu, daß Gott das Böse im Geschöpf zurückstoße, weil das Böse die Hemmnis seiner Vereinigung mit Ihm sei; er läßt also hier Gott augenscheinlich mit Absicht handeln und wirken. Zur Erläuterung aber des Satzes, daß die göttliche Liebe, wie in ihrer positiven, so auch in ihrer negativen Wirksamkeit in sich selbst doch immer die nämliche sei, bedient er sich eines aus der Natur genommenen Gleichnisses und darum meint nun Bartholomäi, ihn des „Naturalismus“ beschuldigen und von jenem Worte behaupten zu dürfen, daß in ihm „viel mehr ein physikalischer Proceß als ein ethisch sich bestimmender lebendiger Gott“ sich darstelle. Zudem hält er sich für berechtigt, von dem „hier zu Grunde liegenden Gottesbegriff“ anzunehmen, daß es demselben „an philosophischer Läuterung gebreche“. Wer von Baader's Gottesbegriff wirklich Kenntniß genommen hat, wird von einem Mangel an philosophischer Läuterung, der hier stattfinden soll, gewiß nicht zu reden sich erlauben wollen. Siehe meine Abhandlung über „Franz Baader's Theosophie“ im IV. Hefte der „Studien und Kritiken“ v. J. 1866.

²⁾ Siehe oben S. 635 ff.

heruntersinken ließ. Eben hiermit verhüllte er vor ihnen seine unendliche Majestät, deren Offenbarung ihnen ja nur das Gericht hätte bringen können, so daß sie aus dem Himmel, in welchen sie hineingeschaffen waren, sofort in die Hölle, in die unselige Ewigkeit, hätten stürzen müssen, in der keine Fortbewegung mehr stattfindet, aus der also auch eine Errettung nicht mehr zu hoffen ist. In der Entfernung, in welche sie hiermit Gott von sich selbst gesetzt hatte, sollten sie aber auch, wie wir weiter oben ¹⁾ gesehen haben, nicht ohne Trost bleiben; es leuchtete in ihre Finsterniß ein Licht von oben hinein, eine himmlische Kraft wurde wieder bei ihnen wirksam, ja Gott selbst senkte sich zu ihnen herab, um sie wieder zu sich zu erheben.

Jene Materialisirung der ursprünglich überall in himmlischer Schönheit leuchtenden Gebilde erfolgte, wie die unermessliche Ausdehnung des sichtbaren Universums zu erkennen giebt, in den weitesten Dimensionen, wovon wir den Grund allerdings nur in der Verlehnung des Willens bei so vielen, vielen Engelschaaren finden konnten, die wohl nicht geradezu wider Gott sich empörten, doch aber in strafwürdiger Weise sich von ihm abwendeten ²⁾. Ebendiesen Engelschaaren mag nun theils in dem Zustand der Erniedrigung, welchem sie anheimfielen, theils in den hohen Gnadenanstalten, welche Gott zum Heil der Welt getroffen hat und an denen ihnen wohl vergönnt sein mag Antheil zu nehmen ³⁾, die Möglichkeit einer stufenweisen Wiederannäherung zum Herrn sich darbieten. Aber auch den eigentlichen Geistern des Abfalls steht der Weg zur Gnade, so lange die materielle Welt währt, noch immer offen. Indem ihnen gestattet ist, in der Finsterniß derselben sich zu halten und in ihr zu wirken, bleiben sie noch bewahrt vor dem Anschauen der göttlichen Herrlichkeit, welche ihnen sonst nothwendig den ewigen Tod bringen müßte ⁴⁾. Zudem befinden sie sich in Verührung, wie mit dem Menschen, so ohne Zweifel auch mit jenen anderen Engelschaaren,

¹⁾ Siehe oben S. 640 ff.

²⁾ Ebendas. S. 643 ff.

³⁾ Was 1 Petr. 1, 12 und Ephes. 3, 10 von den Engeln überhaupt gesagt ist, wird wohl auch von diesen Engelschaaren anzunehmen sein.

⁴⁾ „Der Teufel“, sagt Franz Baader, „ist wie ein wahnsinniger Verbrecher, der aus seinem Kerker aufs Blutgerüst stürzen möchte. Und doch ist dieser Kerker, die Materie, das Einzige, was das verzehrende Feuer noch säusliget. Sowie die Materie verschwindet, geht dem Bösen die Hölle auf.“

die von ihnen versucht werden und durch deren Widerstand sie sich zur Umkehr aufgefordert fühlen könnten. Sie sind also vom Lichte noch nicht völlig geschieden, noch nicht schlechthin nur auf sich selbst verwiesen und in sich selbst verwickelt; sie haben im Verlaufe der Zeiten noch eine Geschichte mit gar mancherlei Wechsel in ihrem Zustande und mit sehr verschiedenartigen Erfahrungen zu durchleben, bis die Stunde des Gerichtes für sie herankommt.

Nachdem unsere Erde durch die Schuld ebendieser Geister des Abfalls völlig verwüstet und verödet worden war, entzog sie Gott deren Gewalt, wobei sich ihnen seine Allmacht in furchtbarer Weise fühlbar machen mußte ¹⁾. Im Verlaufe der sogenannten sechs Schöpfungstage wurde sie zwar nicht zu ihrem vormaligen Zustande himmlischer Klarheit zurückgeführt, immerhin aber doch zu einer ihrer nächsten Bestimmung durchaus entsprechenden Ordnung wieder hergestellt. Der Mensch dagegen, dessen Schöpfung ebenhieran sich anreihete, sowie das denselben umgebende Paradies war zu überirdischer Herrlichkeit erhoben, und wenn der Mensch die Anmuthungen des Satans zurückweisen und dem göttlichen Willen in Freiheit sich hätte ergeben wollen, so wäre es ihm beschieden gewesen, an dem großen Werke der Verklärung des ganzen materiellen Universums, welches Gott alsdann sofort vollführt haben würde, Antheil zu nehmen ²⁾. Weil er aber vom Herrn sich schied, so fiel er nun vielmehr selbst der Materialität anheim und seine Lebensaufgabe wurde zunächst eine weit niedrigere als die ihm ursprünglich angewiesene. Vorerst handelte sich's bei ihm um seine allmähliche Reinigung von der Sünde, um die Wiederrückstellung seines verkehrt gewordenen Gemüthes und Willens. Gott kommt ihm zu diesem Ende mit den Erweisungen seiner unendlichen Liebe und Gnade entgegen, nicht minder läßt er aber auch gar mannichfache innere und äußere Bedrängniß über ihn kommen, um ihn mehr und mehr der Welt, die so große Gewalt über ihn besitzt, und der Eigenwilligkeit, von welcher er festgehalten ist, zu

¹⁾ Die Natur im Zustande der Zerrüttung und Verödung entspricht dem Sinn der Geister des Abfalls und es fühlten sich dieselben (man vergl. Matth. Cap. 8, V. 29—31) noch am besten wohl, so lange eben dieser Zustand währte. Je mehr aber die ursprüngliche Ordnung der Natur wiederhergestellt wurde, eine um so widerwärtigere Empfindung mußte sich ihrer bemächtigen, um so mehr mußten sie sich beengt und bedrängt fühlen.

²⁾ Man vergl. oben S. 642.

entziehen und ihn also zu Sich Selbst, zu einem Schöpfer und einzig wahren Herrn, zurückzubringen.

Jedem einzelnen Menschen ist es so lange vergönnt, im irdischen Dasein zu verweilen, als eben hierdurch jene Reinigung und Läuterung gefördert werden kann, und es wird sich nicht läugnen lassen, daß dieses Ziel bei gewissenhaftem Gebrauche der Mittel des Heils bis zum Abfluß dieser Frist ganz und gar erreicht werden könne. Ist aber das Gemüth und der Wille zur vollen Einigung mit Gott gelangt, dann ist auch das Hinderniß beseitigt, welches einzig und allein die Entfaltung der liebevollen Allmacht des Ewigen zu hemmen vermag, es wird also dann auch sofort die Erhöhung des Geistes zur ganzen Fülle seiner Kraft sowie die Verklärung und Verherrlichung des Leibes ohne Weiteres sich ergeben können¹⁾. Wirklich begegnen uns in der heiligen Geschichte einzelne Fälle einer solchen plötzlichen Aufnahme in die ewige Herrlichkeit (1 Mos. 5, 21—24; 2 Kön. 2, 11) und weitere Vorgänge dieser Art sind uns 1 Kor. 15, 51—53 hinsichtlich derjenigen, welche bei der Wiederkehr des Herrn zum Gerichte auf der Erde noch leben werden, in Aussicht gestellt. So haben wir denn freilich die Annahme, daß im Leben nach dem Tode der Geist des Menschen erst einer höheren Vollkommenheit entgegengeführt, mit immer reicherer Erkenntniß nämlich ausgestattet, zu immer größerer Thatkraft erhoben und also für die Auferstehung in einem verklärten, vergeistigten Leibe erst vorbereitet werden müsse, für einen Irrthum zu erklären. Bediglich um die Läuterung des Herzens und Willens handelt sich's, wie im irdischen Dasein, so auch im Geisterreiche, so daß sich denn der Gedanke eines Reinigungsfeuers, in welches die Seele nach dem Tode einzugehen hat, nicht zurückweisen läßt.

Man hat zwar diesen Gedanken darum für unstatthaft erklären wollen, weil der heiligen Schrift zufolge die Vergebung unserer Sünden und unsere Rechtfertigung als ein reiner Act der göttlichen

¹⁾ Von hier aus verbreitet sich, wie uns dünkt, ein sehr helles Licht über die bis dahin noch immer nicht zur erwünschten Klarheit gebrachte Stelle 2 Korinth. 5, 1—5. Die von Martensen gegebene Auskunft, daß, „während wir im Tode entkleidet und erst bei des Herrn Wiederkunft wieder überkleidet werden, wir gleichwohl im Zwischenzustand nicht völlig nackt bestehend“ sollen, kann unmöglich wirkliche Befriedigung gewähren. Es ist ja schon gar nicht richtig, daß unsere Ueberkleidung nicht früher als erst bei des Herrn Wiederkunft erfolgen könne.

Gnade angesehen werden müsse, der unserseits nur den Glauben, nicht aber auch die guten Werke voraussetze. Zum wirklichen Anschauen Gottes, ohne welches sich die Seligkeit nicht denken läßt, können wir indessen nach Matth. 5, 8 nur dann gelangen, wenn unser Herz zur vollen Reinheit gediehen ist; in der That aber kann dasselbe immerhin noch mit mancherlei Unreinheit behaftet sein, wenn wir gleich des Glaubens und in und mit demselben eines neuen Lebensprincipes theilhaftig geworden. Bloß damit, daß im Tode der irdische Leib von uns abfällt, wird diese Unreinheit noch keineswegs ausgeilgt, weil sie ja ihren Grund zunächst gar nicht im Leibe, sondern vielmehr in der Seele hat. So nimmt denn die Seele ihre verkehrten Triebe und Neigungen, über welche sie sich in Kraft des ihr geschenkten neuen Lebens nicht zu erheben wußte, mit sich in das Jenseits hinüber, wo dieselben allmählich verzehrt werden ¹⁾ und also bei der Seele jene durchgängige Reinheit erzielt wird, vermöge deren ihre Ueberkleidung mit der himmlischen Leiblichkeit erfolgen kann.

So gewiß die lediglich geistigen Wesen eine niedrigere Stufe einnehmen als diejenigen, welche eine vergeistigte Leiblichkeit an sich tragen ²⁾, ebenso gewiß kann die Seligkeit im Leben unmittelbar nach dem Tode, selbst wenn die Seele hier nicht erst noch eine Läuterung zu erfahren hätte, nur eine geringere sein als nach der Auferstehung.

¹⁾ Man unterscheidet zwischen Wiedergeburt und Erneuerung, und gewiß mit gutem Grunde. Die Seele ist nicht eine schlechthin einfache Kraft, vielmehr, wie auch Prof. Dr. Franz Delitzsch (s. dessen „System der biblischen Psychologie“, S. 188 ff. der zweiten Auflage, Leipzig 1861) zugiebt, ein ganzer Organismus von Kräften, und so kann denn freilich zunächst bloß in ihrem Centrum vermöge des Glaubens oder der Ergebung an Gott und Christum die Heiligung als Wiedergeburt ihren Anfang nehmen. Ist aber dieser Glaube ein schwacher, dann wird wohl in der Peripherie des Seelenlebens immer noch ein Widerstreben gegen den göttlichen Willen stattfinden können, das in der Erneuerung nach und nach überwunden werden soll. Gewinnt der Glaube schließlich noch die eigentlich erforderliche Kraft, dann gelangt die Seele zu durchgängiger Lauterkeit, mithin zur Heiligung im vollen Sinn des Wortes. Erreicht sie jedoch dieses Ziel im Verlaufe des irdischen Daseins noch nicht, dann nimmt sie ihr Widerstreben mit sich in das Jenseits, wo sie nun, vielleicht durch noch schmerzlichere Mittel, als hienieden in Anwendung kommen können, desselben entledigt werden wird. Auf keinen Fall aber gelangt die Seele schon durch die bloße Entkleidung vom irdischen Leibe zur Reinheit; denn die eigentliche Wurzel der Sünde ist, wie der Herr Matth. 15, 19 ausdrücklich sagt, im Herzen zu suchen.

²⁾ Siehe oben S. 449 ff.

Demzufolge läßt sich nicht annehmen, daß Gott den Seelen, nachdem sie für letztere hinreichend vorbereitet, dennoch sie ihnen versagen und sie ihnen erst am allgemeinen Gerichtstag gewähren wolle. Gleichwie ein Gärtner, wenn er schon für die eigentliche Obsternte einen gewissen Zeitpunkt festgesetzt haben mag, sich darum doch nicht abhalten lassen wird, früher reif gewordene Früchte auch früher abzunehmen, ebenso verfährt ohne Zweifel auch Gott hinsichtlich der Auferweckung vom Tode. Zwar finden wir hierüber keine ausdrückliche Erklärung in den Worten der Schrift, gewisse Thatfachen aber, welche sie berichtet, wie die Auferstehung der Heiligen gleich nach der Auferstehung des Herrn, Matth. 27, 52. 53, und ebenso auch gewisse Prophezeiungen, indem nämlich Offenb. 20, 4—6 von jenen „Priestern Gottes und Christi, welche mit ihm tausend Jahre regieren werden,“ gesagt wird, daß sie „selig und heilig seien, weil sie Theil haben an der ersten Auferstehung,“ — verleihen dieser Annahme eine hinreichende Bestätigung. Zudem giebt die Bibel (Offenb. 20, 12 und 13) unzweifelhaft zu erkennen, daß selbst die allgemeine Auferstehung nicht gerade in einem Momente erfolgen, sondern die Wiederbelebung der vom Tode noch Erretteten jener der Gottlosen vorausgehen werde.

Wann die allgemeine Auferstehung ihren Anfang nehmen werde, das wissen wir freilich nicht, doch hat Gott diesen Zeitpunkt gewiß nicht willkürlich, sondern seiner höchsten Weisheit zufolge also bestimmt, daß damit dem Heil, wie der ganzen Menschheit überhaupt, so auch jedes einzelnen Menschen am besten gedient ist. Zugleich mit der allgemeinen Auferstehung soll aber die Zerstörung oder Auflösung und wiederum die Erneuerung und Verklärung des ganzen materiellen Universums eintreten. Weder die erstere jedoch, noch auch die letztere werden diejenigen einzuräumen geneigt sein, die sich mit dem Gedanken der himmlischen Leiblichkeit nicht vertraut gemacht haben, indem ihnen die Naturwelt entweder bedeutender oder geringfügiger erscheinen muß, als sie an und für sich selbst ist. Sofern sie allzu sehr in das irdisch-materielle Wesen als solches versenkt sind, werden sie es für undenkbar halten, daß die beinahe unzählbare Menge der gewaltigsten Himmelskörper, an deren Gestaltung der Schöpfer wohl keine geringere Kunst gewendet, als wir an unserm Erdball zu bewundern haben, auf einmal und für immer dahinschwinden solle ¹⁾.

¹⁾ In der rationalistischen Periode hielten es nicht wenige Theologen, wenn sie gleich, wie z. B. ein F. B. Reinhard, der Bibel in aller Weise gerecht zu

Sie wissen eben nichts von der weit höheren Ordnung der Dinge, die Gott ursprünglich eingesetzt hat, und so mangelt ihnen die Klarheit des Blickes für die Erkenntniß der Mängel und Unvollkommenheiten, welche der Welt in ihrem irdisch-materiellen Zustande eigen sind. So sehen sie denn auch nicht ein, daß der Herr eine solche Welt von vornherein oder unmittelbar unmöglich habe beabsichtigen können, daß er sie vielmehr nur dulde und trage als Mittel zum Behuf der Errettung der von ihm abgefallenen intelligenten Geschöpfe, ebendarum aber auch sie wieder auflösen müsse, sobald sie ihren Dienst hierfür geleistet, und an ihre Stelle nun wieder eintreten lassen werde, was mit seinem überall nur auf reine Vollkommenheit abzielenden Willen übereinkommt.

Es fehlt aber auch nicht an Solchen, ja es sind ihrer noch ungleich Mehrere, die nur den persönlichen, geradezu gottähnlichen Wesen einen Werth beilegen, den niedriger gestellten Geschöpfen dagegen alle eigentliche Bedeutung absprechen und darum von Wiederherstellung, zunächst von Bewahrung der einzelnen lebenden Naturwesen nichts wissen wollen. Doch läßt sich nicht läugnen, daß durch deren Einfügung in den Weltorganismus dessen Schönheit sowie die für ihn so wünschenswerthe Lebensströmung wesentlich befördert werde²⁾. Zudem wird ohne Frage in dem Bau eines jeden noch so geringfügigen Geschöpfes eine solche Fülle göttlicher Kunst und Weisheit ersichtlich, daß dieser Aufwand geradezu als Verschwendung erscheinen müßte, wenn diese Wesen nach der fur-

werden wünschten, gleichwohl für allzu bedenklich, den in derselben doch mit aller Bestimmtheit verkündigten Untergang des ganzen sichtbaren Universums in der That anzuerkennen, und beschränkten denselben entweder auf unser Sonnensystem oder gar nur auf unsern Erdball und dessen Atmosphäre. Der Professor der Philosophie Dr. Carl Rosenkranz aber meint in einer im ersten Theil seiner „Studien“, Berlin 1839, enthaltenen Abhandlung „die Verklärung der Natur“, daß „mit der Erwartung einer solchen Verklärung an die göttliche Allmacht doch gar zu große Anforderungen gestellt würden. Der Sternhimmel, die Riesenberge der Erde, das Meer, insbesondere aber die zahllose Mannichfaltigkeit der Pflanzen und Thiere sei doch fürwahr nicht eine solche Kleinigkeit, daß sie Gott einfiel, wenn es Ihm eben beliebe, in einem Augenblick wieder werde verschwinden machen“.

²⁾ Wie sich die höchste Schönheit des Weltalls nicht ohne die höchste Mannichfaltigkeit denken läßt, so könnte in demselben auch eine eigentliche Lebensströmung nicht obwalten, wenn nicht ein Glied dem andern etwas zu geben, das eine von dem andern nicht etwas zu empfangen hätte.

zen Zeit ihres Erdendaseins der Vernichtung anheimfallen sollten. Der Heiland selbst sagt, Matth. 10, 29. 30, daß Gott auch die Sperlinge im Auge habe, und die Annahme, daß der Urheber empfindender Wesen empfindungslos gegen dieselben sich verhalte, wäre ein Widerspruch in sich selber. Endlich läßt es sich nicht einmal mit der Gerechtigkeit Gottes vereinigen, daß die Creatur theils in Folge des jetzigen Naturzusammenhangs, theils durch die Schuld der freithätigen Wesen unsägliche Schmerzen und Qualen zu erdulden haben sollte, ohne daß hieraus ein Heil für sie hervorginge ¹⁾. Sollte es aber nicht eine bessere, edlere Leiblichkeit geben als die irdische, dann wäre auch nicht eine solche Ausgleichung, ja nicht einmal eine beständige Forterhaltung jener Geschöpfe denkbar. Das Eine wie das Andere stellt jedoch die heilige Schrift in Aussicht, wenn sie Röm. 8, 18—23 sagt, daß „die Creatur frei werden solle von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“. Gleichwie der Mensch dereinst unendlich weit über seinen gegenwärtigen Zustand erhoben werden soll, so werden auch die Naturwesen zu einer in ihrer Art durchaus vollkommenen und ebendarum ewig bleibenden Daseinsform gelangen, in welcher sich die Herrlichkeit ihres Schöpfers rein und klar abspiegelt.

Die Materialisirung des Universums, welche dazu dient, die von Gott abgefallenen Wesen zunächst vor dem ewigen Tod zu bewahren und ihnen die Rückkehr zu Gott noch möglich zu machen, ist vorzugsweise als das Werk des Sohnes anzusehen. Die Zerstörung dagegen oder Auflösung desselben, mit welcher jene Gnadenfrist sich schließt, so daß nun an deren Stelle die Offenbarung des göttlichen Zorns eintritt, ist das Werk des Vaters. Die Erneuerung und Verherrlichung endlich des Weltalls, vermöge deren einerseits der göttliche Zorn in der alleräußersten Schärfe sich geltend macht und andererseits die ewige Liebe in ihrer ganzen unendlichen

¹⁾ Man erwäge doch, in wie schrecklicher Weise die Irrationalität, welche als Folge der Sünde in der Naturwelt (S. Bd. VIII, S. 434—437 dieser Jahrbücher) hervorgetreten ist, sich geltend macht. Das Alles aber hält selbst einen so geistreichen Mann wie Martensen nicht ab, mit der Zerstörung der leiblichen Gestalt der Naturwesen auch deren völlige Vernichtung anzunehmen. Er behauptet von der Pflanzen- und von der Thierseele schlechthin, „daß sie nur ein leeres, unvollständiges Innere sei, das, in seinem Leib als in seiner Form verloren, untergehen müsse, wenn diese zerbreche“.

Fülle ersichtlich wird, geht vom heiligen Geist aus ¹⁾. Wirklich vollführt aber wird das Alles vom Sohne als dem Gottmenschen, der ja überall der Mittler ist zwischen Gott und der Welt. Gleichwie in ihm und durch ihn die Welt erschaffen worden, gleichwie er den Vater mit ihr versöhnt und den ewigen Tod von ihr abgewehrt hat, so ist er es nun auch, durch den das Gericht über sie ergehen soll, das am Ende freilich nicht ausbleiben kann.

Diejenigen, welche sich gänzlich von Gott losgerissen, geradezu gegen ihn sich empört haben, müssen gedemüthigt und in den Staub niedergeworfen werden; Andere, die selbst im Leben nach dem Tode zur völligen Lauterkeit noch nicht gediehen sind, sollen nunmehr durch noch tiefer eingreifende Mittel zu derselben gebracht, die bereits geheiligten Seelen aber schließlich zur eigentlichen Fülle der Seligkeit erhoben werden, die ihnen in Wahrheit doch erst nach Vollendung des ganzen Aus der Dinge zu Theil werden kann. In der Hoffnung zwar genießen sie dieselbe schon jetzt, die Hoffnung aber ist noch immer nicht die Erfüllung. Ohne Zweifel ergiebt sich für sie aus dieser Entbehrung noch ein höheres Heil; sobald sie aber eben dieses gleichfalls gewonnen haben, dann wird ihnen Gott zuverlässig nicht mehr vorenthalten wollen, was er ihnen von Anbeginn schon zugehacht.

Das Weltgericht nimmt seinen Anfang damit, daß, wie die Erde, so auch die unzähligen Himmelskörper in sich selbst (2 Petr. 3, 10. 12) zerbrochen und zur völligen Auflösung gebracht werden. Es hätten alle diese Gebilde niemals in himmlischer Klarheit bestehen können, wenn sie aus an sich todten Körpertheilchen zusammengefügt wären; es sind vielmehr lauter lebendige Kräfte, welche ihren Stoff bilden, und nur darum tragen sie den Anschein wesentlicher Starrheit an sich, weil sich dieser Kräfte eine hemmende Gewalt bemächtigt hat, so daß sie sich nun gegenseitig ausschließen ²⁾. Von einer solchen Hemmung kann aber ursprünglich nicht die Rede sein, indem ja das Schöpfungschaoß an sich selbst eine bloße Möglichkeit ist und insofern noch als ein Nichts gedacht werden

¹⁾ Diese Sätze ergeben sich aus demjenigen, was oben S. 453 ff. über den Antheil der drei göttlichen Personen an der Welterschöpfung gesagt worden ist, sowie dieser Antheil wiederum im Antheil der drei göttlichen Personen an der Gestaltung der ewigen Leiblichkeit Gottes seinen Grund findet.

²⁾ Siehe Band VIII, S. 440 dieser Jahrbücher.

muß ¹⁾). Auf ebendieses Nichts kann nun aber Gott die einer inneren Geschiedenheit und darum auch einer gewissen Starrheit anheimgefallene Welt, sobald er es für gut hält, wieder zurückführen. Das Mittel, wodurch diese gänzliche Zerstörung und Auflösung der gegenwärtigen Weltordnung bewirkt werden soll, wird von der heiligen Schrift als Feuer bezeichnet; dieses Feuer kann aber offenbar nicht irgendwie irdischer Natur sein, indem durch ein solches den irdischen Gebilden nicht alle und jede Form genommen werden könnte, wie es doch der Fall sein muß, wenn dieselben zur himmlischen Herrlichkeit wieder erhoben werden sollen; es muß dasselbe nothwendig ein ganz anderes Feuer sein.

Die göttliche Weltidee, welche die Vorzeichnung der ganzen geschichtlichen Entwicklung des Weltalls in sich befaßt und deren Träger der Sohn ist, mündet, wie wir gesehen haben, in die Weltidee des Vaters ein ²⁾), welcher zufolge überall nur lautere Vollkommenheit bestehen soll. So muß denn freilich der Moment eintreten, wo der Gottmensch nicht weiter mehr als Versöhner hinter der irdischen Welt (Koloss. 3, 3. 4) verborgen bleibt, wo er vielmehr seine ganze Herrlichkeit enthüllen und als Richter sich offenbaren wird. „Ich sah einen großen weißen Thron“, schreibt Johannes in seinem Buch der Offenbarung, Cap. 20, 11, „und den, der darauf saß, vor welches Angesicht floh die Erde und der Himmel, und ihnen ward keine Stätte erfunden.“ Aus diesen Worten ergiebt sich bestimmt genug die eigentliche Natur des Feuers, in welchem das ganze materielle Universum vergehen wird. Es besteht dasselbe in der unendlichen Majestät des Gottmenschen, die er nun nach des Vaters Willen dieser unvollkommenen Welt gegenüber geltend macht. Er, „der auf dem Throne sitzt“, ja auch dieser „Thron“ selbst, „die Heiligen“ nämlich (Brief Jud. Vers 14; Matth. 19, 28), die zugleich mit dem Herrn zum Gerichte herankommen, wenden ihr Licht und ihre Kraft demjenigen entgegen, was dem Willen des Vaters nicht gemäß ist, und dieses Licht und diese Kraft ist das Feuer, von welchem das Alles verzehrt wird und dahinsinkt. Eben hiermit verlieren nun aber freilich alle diejenigen, welche noch im Widerstreben gegen Gott begriffen sind, allen äußeren Haltpunkt, so daß sie nur etwa, in sich selbst sich zusammenfassend, in ihrer Verkehrt-

¹⁾ Siehe oben S. 443 ff.

²⁾ Siehe Band VIII, S. 443 und Band XII, S. 637 ff. dieser Jahrbücher.

heit noch beharren können. Gleichwie jedoch so Manche, wenn sie auch im ganzen Verlauf des Erdenlebens vor Gott sich nicht beugen wollten, auf dem Todtbette, wenn sie nun von allem Irdischen Abschied nehmen müssen, zur Umkehr sich noch betwogen fühlen, so werden wohl auch gar Viele beim Zusammenbrechen und Versinken der ganzen materiellen Welt, überwältigt von Angst und Schrecken, ihre Zuflucht zum Herrn noch nehmen wollen.

Das ist aber doch nur der Anfang des Weltgerichtes und noch nicht dessen Höhepunkt. Dieser ergiebt sich erst in Folge der allgemeinen Auferstehung der Todten sowie in Folge der Erneuerung oder Verklärung des Weltalls. In Bezug auf erstere sagt zwar der Herr (Joh. 5, 28. 29), daß dereinst „Alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und aus denselben hervorgehen werden“, doch darf dieß nicht so verstanden werden, als ob die Wiederbelebung der Todten in der Art erfolge, daß mit den in den Gräbern noch befindlichen Ueberresten ihrer vormaligen Leiber diejenigen Bestandtheile derselben, welche bereits in die Elemente übergegangen, wieder vereinigt und nun aus dem Allem neue Leiber für sie gewonnen werden sollten. Diese Vorstellungsweise gründet sich auf die Voraussetzung, daß der Stoff des menschlichen Leibes, wie man auch von jenem der Himmelskörper oft genug annimmt, aus festen, starren Körpertheilchen bestehe. Da müßten denn freilich diese Körpertheilchen, nachdem sie im Tode auseinander gefallen und zu anderen Gebilden verwendet worden, von da wieder zurückgefordert werden, womit die ganze Lehre von der Auferstehung unlöslichen Schwierigkeiten unterliegen würde. Jene Voraussetzung ist jedoch eine durchaus irrige; nicht starre, todte Körpertheilchen bilden die Grundlage des Leibes, lebendige Kräfte vielmehr sind es, aus denen er fort und fort hervorgeht, und diese Kräfte haben wieder ihren Grund, ihre Quelle, im Wesen, in der Natur des Menschen ¹⁾. Das Wasser eines Flusses

¹⁾ „Nach der gewöhnlichen Vorstellung führt“, wie Franz Baader sagt, „die lebendige Natur aus denselben Bausteinen immer wieder neue Bauten auf, um sie wieder niederzureißen.“ Unter dieser Voraussetzung läßt sich aber die Lehre von der Auferstehung unmöglich aufrecht halten. „In der That befindet sich die Materie“, wie Baader weiterhin bemerkt, „in einer beständigen Fluxion, entsteht beständig neu aus immateriellen Principien, besteht in diesen und vergeht wieder in selben, und nur, weil dieses Vergehen und Entstehen sich immer ausgleicht, ergiebt sich der Schein einer Permanenz derselben materiellen Substanzen.“

ist immer ein anderes, der Fluß selbst aber doch immer der nämliche, da er von einer und derselben Quelle herkommt; ebenso ist auch der menschliche Leib immer ein anderer und doch immer derselbe, da er aus einem und demselben Wesen stammt. Diese wesentliche Einerleiheit des irdischen Leibes und des Leibes der Auferstehung ist es, auf welche der Herr, indem er sagte, daß die Todten aus ihren Gräbern wieder hervorgehen werden, hinweisen wollte und auf die auch die Kirche von jeher einen besonderen Werth gelegt hat ¹⁾).

Aus dieser Erörterung wird aber auch klar, wie man sich die Leiblosigkeit des Menschen im Leben nach dem Tode zu denken hat. Offenbar liegt es in Gottes Macht, den Ausfluß jener Quelle der Leiblichkeit zu hemmen, die Kräfte also, aus welchen dieselbe sich bildet, im Zustand der bloßen Potentialität zu halten, und das ist nun eben so lange der Fall, als es für die Abgeschiedenen zuträglich ist, im lediglich geistigen Dasein zu verharren. Kommt aber für sie die Zeit und Stunde, wo sie wieder mit einem Leibe überkleidet werden sollen, dann eröffnet Gott den geheimen Grund, aus welchem derselbe hervorgehen kann, dann giebt er den in ebendiesem Grunde verschlossenen Kräften Raum, neuerdings, nur freilich in völlig anderer Weise, als vordem, sich zu entfalten. Bei der Trägheit und Starrheit des irdischen Wesens kann es nicht fehlen, daß hienieden eine Bildung durch die andere gar vielfach bedingt ist und demgemäß die Leiblichkeit mit der Eigenthümlichkeit des Seelenlebens so häufig nicht übereinstimmt. Oft genug kommt es vor, daß durch Uebertragung von einer Generation auf die andere ein dem Guten und Reinen mit besonderm Ernst zugewendetes Gemüth gleichwohl im Fleisch den gewaltigsten Reiz zum geraden Gegentheil findet ²⁾), wäh-

¹⁾ Ganz in diesem Sinne sagt Martensen: „Bei der Auferstehung des Leibes denken wir nicht an die sinnlichen Stoffe, die schon in diesem Leben in einer steten Verwandlung und im Verschwinden begriffen sind, sondern an die ewige Grundgestalt (nicht *τὸ ὕλον*, sondern *τὸ εἶδος*, wie Origenes sagt), an die wesentliche Identität des neuen Leibes und des in der Zeit getragenen Leibes, und bekennen so, daß es keine andere, sondern dieselbe Individualität ist, welche, zu ihrem Ideal verklärt, auferstehen soll.“

²⁾ So war z. B. der Philosoph Stilpo von Natur aus in hohem Maße zur Trunkenheit und zur Unkeuschheit geneigt, doch gelang es ihm, diese schlimmen Neigungen so zu bemeistern, daß man nicht die leiseste Spur jener Laster an ihm bemerken konnte. Ebenso war auf Heinrich Suso von seiner from-

rend ein unedler Wille nur in Folge einer besonders glücklichen Naturanlage, wie vor ähnlichen Anfechtungen, so auch vor schwereren Verirrungen wenigstens für längere Zeit bewahrt bleibt. Ein solcher Widerspruch aber zwischen dem äußern Wesen und dem innern Leben wird nach der Auferstehung nicht mehr stattfinden können, indem die Beschaffenheit des Leibes, welchen die Seele da erlangen soll, auf keine Weise mehr von äußeren, irdischen Verhältnissen, sondern einzig und allein von der Beschaffenheit der Seele selbst abhängt.

Ebenhierauf beruht denn die Gerechtigkeit des Gerichtes, welches über die vom Tod Auferweckten ergehen wird. Der Richterspruch, welchem sie verfallen, hängt nicht etwa vom Willen des Herrn ab, so daß er da noch seine Gnade walten lassen könnte; es kann sich jetzt nur noch die Strenge des ewigen göttlichen Gesetzes geltend machen ¹⁾ und lediglich nach dem Verhältniß, in welchem die Seelen zu diesem Gesetze stehen, bestimmt sich mit durchgreifender Nothwendigkeit ihr Geschick. „Die Bücher“, wie die Bibel sagt (Offenb. 20, 12), „werden aufgethan“, d. h. die Seelen und dasjenige, womit sie erfüllt sind, womit sie selbst sich erfüllt haben, wird völlig ans Licht gezogen. „Noch ein anderes Buch“, lesen wir weiter, „wird aufgethan, das Buch des Lebens“, worunter man die göttliche Weltidee zu verstehen hat, die nun in Kraft der Erscheinung des Herrn und der gewaltigen Folgen, welche diese mit sich führt, den Seelen in ihrer ganzen Macht fühlbar werden muß. Wenn dieselben schon im Leben nach dem Tode, losgerissen vom irdischen Leibe und darum desto mehr auf sich selbst zurückgedrängt, zu einer weit klareren Erkenntniß ihres Verhältnisses zu Gott und seinem heiligen Gesetze gelangen konnten, als es hienieden der Fall war, — nun, in Folge des Dahinsinkens des ganzen materiellen Universums, und mit ihrem neuen Leibe angethan, muß wohl jenes Bewußtsein mit ungleich höherer Gewalt sich ihrer bemächtigen. Nicht nur haben sie da allen äußern Haltpunkt verloren, es ist bei ihnen nun auch ihr

men Mutter eine zarte, innige Liebe zu Gott übergegangen, während, von seinem Vater angeerbt, eine wilde sinnliche Gluth in ihm tobte, die er nur auf dem Wege der äußersten Mortification zu bewältigen wußte.

¹⁾ Wir räumen nicht bloß ein, daß die *ὁργή τοῦ Θεοῦ* an der *ἡμέρα μετὰ τῆς ὁργῆς*, wie Bartholomäi sagt, zugleich *ὁργή τοῦ ἀγρίου* sein wird, sondern es ergibt sich auch aus unserer ganzen Darlegung, daß dieß gar nicht anders sein könne.

geistiges Leben wesentlich geworden, in aller Schärfe zu körperlicher, leibhafter Ausgestaltung gebiehen.

Doch bloß diejenigen fallen den Schrecken des Gerichtes anheim, die „nicht erfunden werden geschrieben im Buche des Lebens“, die nicht in sich tragen, was zu erringen in der göttlichen Weltidee von Anbeginn ihnen bestimmt war, die wohl gar mit dem geraden Gegentheil hiervon erfüllt sind. Denjenigen dagegen, welche im Läuterungsfeuer noch zu durchgängiger Reinheit, zu völliger Uebereinstimmung ihres Willens mit dem göttlichen Willen gelangt sind, wird bei ihrer Auferweckung, gleich den schon früher Erstandenen und den durch Verwandlung dem Erdbendasein Entrückten (s. 1 Korinth. 15, 51—54), eine reine, lichte, klare Leiblichkeit zu Theil. Die Harmonie, welche in ihrem Innern besteht, macht sich also nun auch in ihrem äußern Wesen geltend und es ist diese Harmonie ebenhiermit eine um so reichere, eine durchaus volltönende geworden¹⁾. Mit der Wiederherstellung ihres Leibes zu seiner wahren Gestalt hat zugleich auch ihr Verlangen in Ansehung ihres eigenen Wesens seine volle Befriedigung gefunden, sie haben jetzt nichts weiter mehr für sich zu begehren, sind also frei geworden von sich selbst und nun im Stande, Gott in durchaus reiner, auf keine Weise mehr durch Eigensucht getrübtter Liebe sich zu ergeben²⁾. So kann ihnen denn auch der Genuß der höchsten Seligkeit nicht fehlen. Wie wenn ein Zug der Natur sie leitete, finden sie die ihnen gebührende Stelle in dem großen Leibe, der aus der Gesamtheit der Menschen sich

¹⁾ Ganz mit Recht hat Quenstedt (s. Band VII, S. 149 dieser Jahrbücher) bemerkt, daß die Seligkeit der Frommen in Folge der Auferstehung, vermöge der Theilnahme auch des Leibes an der himmlischen Herrlichkeit, noch eine Steigerung erfahre. So kann auch eine einfache Melodie keine so große Wirkung hervorbringen, als ein harmonisirtes, geschweige denn ein polyphonisch durchgeführtes Tonwerk.

²⁾ Sehr schön hat diesen Gedanken Bernhard von Clairvaux ausgeführt im zehnten und elften Capitel seines Tractates de diligendo Deo. Siehe Julius Hamburger, „Stimmen der Mystik und Theosophie“, Stuttgart 1857, Theil I, S. 55 ff. „Die Seele“, sagt hier Bernhard unter Anderm, „hat ihrer noch nicht gänzlich vergessen, wenn sie noch an die Erweckung ihres Leibes denkt. Hat sie nun aber erlangt, was allein noch fehlte, was hindert sie dann, gleichsam aus sich selbst heraus und ganz in Gott einzugehen, sich selbst um so unähnlicher zu werden, je mehr ihr vergönnt wird, Gott ähnlicher zu werden?“

bilden soll und über welchem als dessen Haupt der Gottmensch thronet. Diesem Leibe eingefügt, haben sie fortan ihr Leben im Gottmenschen, ja in der Gottheit selbst und werden also unaussprechlicher Herrlichkeit theilhaftig. Lauter Herrlichkeit strahlt ihnen auch von Seiten ihrer Genossen sowie von der Welt der heiligen Engel entgegen, das ihnen beschiedene Heil noch zu erhöhen.

Eine weitere Steigerung dieses Heiles ergiebt sich ihnen in Folge der Enthüllung jener durchaus lichten und klaren Naturwelten, welche unter der Herrschaft der dem Herrn treu gebliebenen Engelschaaren stehen ¹⁾. Dem Blicke der zur himmlischen Verklärung Erhobenen können diese Werke, in denen sich die Größe und Hoheit des Schöpfers ebenfalls herrlich genug offenbart, gar nicht verborgen bleiben. Aber auch die jetzige irdisch-materielle Welt wird aus dem Chaos, in das sie zurückgesunken, in himmlischer Schönheit neu wieder hervorgehen und sich mit jenen anderen Welten zu einem unendlich großen, eine unermessliche Fülle durchaus lebensvoller Gebilde in sich fassenden Ganzen zusammenschließen. Wie im Bereiche des geistigen Lebens ein Verhältniß der Unterordnung des Geringeren unter das Höhere stattfindet, so wird dieses Gesetz auch in der zur himmlischen Klarheit gediehenen Naturwelt sein Recht behaupten. Auf einem Mißverständniß aber beruht es, wenn man, wie so häufig der Fall ist, von unserer Erde annimmt, daß sie, während ihr gegenwärtig eine so niedrige Stelle im Weltganzen angewiesen ist, dereinst zum herrschenden Mittelpunkt desselben erhoben werden und auf ihr die verklärte Menschheit ihren Wohnsitz finden solle ²⁾. Es entspricht diese Annahme keineswegs dem wahren Verhältniß des Menschen zur Naturwelt und zur Engelwelt. Während letztere mit ersterer gewissermaßen verkettet ist, gehört der Mensch, in welchem

¹⁾ Siehe oben S. 458 ff., dann Band VII, S. 162.

²⁾ Von Johann Friedrich v. Meyer (siehe dessen „Erklärung des achten Psalms“ in der II. Sammlung der „Blätter für höhere Wahrheit“) stammt das Wort, daß „unser Sonnensystem das Judäa und unsere Erde das Bethlehem des Weltalls sei“. Mit dem diesem Wort zu Grunde liegenden Gedanken kommt die Aeußerung von Steffens in seiner „Religionsphilosophie“, Band I, S. 204, überein, daß man dereinst „die geweihte Stätte, auf welcher der Herr erschien, als den absoluten Mittelpunkt des Universums erkennen“ werde. Auch S. H. Kurz huldigt in seiner Schrift „Bibel und Astronomie“ dieser Vorstellungsweise.

Geist und Natur sich einigen, der Erde doch nur im Stande der Erniedrigung an, zu welchem er um der Sünde willen herabgesunken ist; im Stande der Herrlichkeit dagegen, als Glied des Leibes Jesu Christi, als Bürger der vom Himmel kommenden heiligen Stadt oder des neuen Jerusalems, thronet er nicht bloß über der Naturwelt, sondern selbst auch über der Engelwelt ¹⁾.

Die Offenbarung der ewigen Majestät an sich selbst sowie der Ausfluß gleichsam ihrer Glorie in das ganze Reich der Schöpfung ist der Grund der Seligkeit, welche sich in alle, dem Herrn zugewendeten Auserstandenen ergießt. Wiederum ist sie aber auch der Grund der unaussprechlichen Qual und Pein, welche über die fort und fort ihm Widerstrebenden, dem Maße dieses ihres Widerstrebens genau entsprechend, ergehen, in vollster Gerechtigkeit also auf sie fallen muß. So gewiß sich die Seligkeit der Frommen in Folge der Verleiblichung ihres Innern noch erhöht, so muß sich die Unseligkeit der Gottlosen in Folge ihrer Verleiblichung ebenfalls noch steigern. Bei solcher Verschärfung ihres Leides, im Verlaufe ihrer Auferstehung selbst, könnte nun wohl ein Umschlag, eine Unterwerfung unter Gott bei ihnen noch eintreten und hiermit eine ganz andere Leiblichkeit für sie noch möglich werden, ihre Aufnahme also in das Reich des Friedens noch erfolgen. Andere dagegen werden, versangen in sich selbst und in die Verkehrtheit ihres Willens, die sich gleichsam ihres ganzen Wesens bemächtigt hat, auch diese furchtbare Heimsuchung an sich vorübergehen lassen. Unter einander selbst und mit den Geistern des Abgrundes zusammengesellt, wähen sie in unbegreiflicher Verblendung, dem Herrn, der doch jetzt seine Majestät in so glorreicher Weise offenbart, immer noch Trotz bieten zu können, und so vollendet sich denn bei ihnen diejenige Leiblichkeit, in welcher der ganze Greuel ihres Innern ersichtlich wird und vermöge deren die Empfindung des Todes, den sie in sich tragen, mit doppelter, dreifacher Gewalt sich ihrer bemächtigt. Die Herrlichkeit Gottes,

¹⁾ Joh. Albr. Bengel bemerkt zu Offenbar. Cap. 21, V. 2, daß „Johannes die heilige Stadt zwar von Gott aus dem Himmel habe herabfahren sehen, doch werde hier nicht gesagt, daß sie auf die Erde herabgefahren sei“. Die heilige Stadt ist die verklärte Menschheit mit ihrem Haupte Christo und diese nimmt im ganzen Weltorganismus (s. oben S. 449 ff) eine viel zu hohe Stelle ein, als daß sie sich zur Erde herniederlassen sollte. Sie wird ja V. 3 sogar als der nächste, unmittelbarste Raum Gottes in der Welt, als eine „Hütte Gottes bei den Menschen“ bezeichnet.

von welcher sie sich ausgeschieden haben, und die ganze verklärte Welt, aus der sie nun gleichfalls ausgestoßen sein müssen, lastet auf ihnen mit unendlichem Drucke. Ihre Dual ist jetzt keiner weiteren Steigerung mehr fähig; in diesem Sinne hat also für diese Unglücklichen die Zeit aufgehört und sind sie der unseligen Ewigkeit verfallen.

Ist aber wohl ebendiese Dual, wie eine unbedingte, so auch eine endlose, eine unaufhörlich sich erneuernde? In der Regel behauptet man dieß, und zwar darum, weil die Bibel an gar vielen Stellen, wo sie, wie z. B. Matth. 25, 41. 46, Marc. 9, 43—48. Cap. 3, 29, vom Weltgericht handelt, über das Versinken der Gottlosen in das höllische Feuer nicht hinausgeht, eine Aenderung in deren Geschick auf keine Weise in Aussicht stellt, ja sogar der Aufnahme der Gerechten in das ewige Leben, das doch niemals ein Ende finden kann, die Verweisung der Ungerechten in die ewige Pein geradezu an die Seite setzt. An anderen Orten zwar weist sie darauf hin, daß dereinst (Eph. 1, 22. Cap. 4, 10) „dem Herrn Alles unter seine Füße gethan, alle Dinge unter ihn als ihr Haupt verfasset, Alles von ihm erfüllt werden“ solle, daß „vor ihm“ (Phil. 2, 9—11) „aller derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, sich beugen und alle Zungen bekennen werden, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters“, ja daß schließlich (1 Korinth. 15, 28) „Gott sein werde Alles in Allem“. Diese Aussprüche will man jedoch insgesamt nur von der erlösten Welt gelten lassen und nicht zugeben, daß sie auch auf die der Verdammniß einmal Uebergebenen zu beziehen seien. Geradezu zwingende Gegengründe gegen diese Annahme dürften vom exegetischen Standpunkte aus schwerlich aufzubringen sein, und so erhebt sich denn freilich zunächst die Frage, ob wohl die Behauptung, daß Gott einen Theil seiner Geschöpfe einer in alle Ewigkeit beständig fortwährenden, nun und nimmermehr endenden Pein zu überweisen oder zu überlassen gedanke, mit demjenigen, was wir sonst von ihm als dem Allvollkommenen wissen, sich vereinigen lasse, ja, ob unter dieser Voraussetzung auch nur die Seligkeit der Gerechten als denkbar erscheine.

Seiner Strafgerechtigkeit zufolge kann zwar Gott das schrecklichste, ja selbst unendliches Leid über die sündigen Geschöpfe kommen lassen, doch hat er hierbei zuletzt nur das Heil derselben im Auge. Es ist geradezu unmöglich, daß er bei Uebung der Strafgerechtigkeit seine Liebe und seine Weisheit, die sich überall gute

Zwecke setzt, jemals verläugne. Wenn aber das Leid nie ein Ende hätte, da könnte von einem guten Zwecke, der bei dem sündigen Geschöpfe noch erreicht werden soll, von einem Heil für dasselbe offenbar nicht mehr die Rede sein. Der göttliche Weltplan kann unmöglich in eine Zweierheit auseinanderfallen; es liegt nicht, es kann nicht in der Absicht Gottes liegen, auf der einen Seite zwar ewige Seligkeit zu spenden, auf der andern dagegen endlose Pein, endlosen Jammer bestehen zu lassen. Nicht weniger als die Liebe und die Weisheit ist aber auch die Macht Gottes ohne Gränzen, und ihr muß die ganze Welt mit allen ihren Kräften unterworfen sein. Wie über seinen Geschöpfen, so auch in denselben gebührt Gott die Herrschaft, nicht bloß über ihnen, so daß sie äußerlich vor ihm zusammensinken, sondern auch in ihnen, so daß sie mit ihrem Herzen und Willen vor ihm sich beugen. Diese unbedingte Herrschaft Gottes könnte sich aber nicht geltend machen und ebenso auch der göttliche Weltplan nimmermehr zu seinem Rechte kommen, wenn irgendwo ein fortwährendes Widerstreben gegen den göttlichen Willen und in dessen Folge eine niemals endende Pein und Qual stattfinden sollte. Endlich ist auch gar nicht zu denken, wie Gott der schlechthin Selige sein könnte, wenn ein Theil seiner Geschöpfe unaufhörlichem Verderben preisgegeben bliebe. Wohl haben sich die Gottlosen vom göttlichen Willen losgerissen, ihr Wesen aber wurzelt doch stets in Gott, und so kann sich denn auch Gott der Empfindung ihres Elends nicht entschlagen; mit der Empfindung aber dieses Elends, wenn es beständig währet, ist der Genuß einer reinen Seligkeit unvereinbar. Wie vor Allem das Böse, sagten wir schon früher, ist auch das Uebel Gott als dem Allvollkommenen geradezu ein Greuel, und die Vertilgung des Einen mit dem Andern vermag ihm eine Befriedigung nicht zu gewähren.

So wenig als Gott selbst, ebenso wenig könnten die Gerechten in Wahrheit selig sein, wenn die Qualen der Hölle niemals ihr Ende finden sollten ¹⁾. Wie Gott nicht außer allem und jedem Zu-

¹⁾ In älteren Zeiten ist oft genug behauptet worden, daß die Wahrnehmung der Qualen der Verdamnten die Seligkeit der Frommen keineswegs beeinträchtigt. So hat z. B. Quenstedt sich dahin ausgesprochen, daß die Himmelsbewohner nach Ps. 52, 8 über eben diese Qualen lachen werden, nicht in höhnischer Art oder aus Schadenfreude, wohl aber in dem Sinn, „daß sie gutheißen und aus vollem Herzen feiern die Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes“. In neueren Zeiten ist man dagegen (siehe oben S. 440) so ziemlich eins darüber geworden, daß aus der Vereinigung der ersten, in der Sünde selbst

sammenhang mit den Gottlosen steht, so kann auch kein Glied des Weltalls von den übrigen Gliedern desselben in völliger Abgeschlossenheit sich befinden. Nur die irdische Materialität kann sie theilweise auseinanderhalten, das eine dem andern gegenüber verhüllen¹⁾. In Folge der Verklärung aber des Universums ist eine solche Verhüllung nicht weiter mehr möglich. Die dem göttlichen Lebenskreis Entfremdeten sind zwar nicht im Stande, die Glorie der zur Herrlichkeit des Himmels Erhöhten mit ihrem Blicke zu erreichen, dem Auge dieser Letzteren dagegen kann das Elend der Ersteren auf keine Weise verborgen bleiben; nach seiner ganzen Tiefe und in aller Schärfe vielmehr muß es ihnen ersichtlich sein. Wenn nun aber, wie der Apostel 1. Kor. 12, 16 sagt, so ein Glied leidet, alle Glieder mit leiden, wie sollten bei solcher Wahrnehmung die Gerechten nicht in Mitleidenheit mit den Verdammten hineingezogen werden? Selbst ein Wunder könnte sie hiervor nicht bewahren; denn ein solches ist bei ihnen, nachdem sie sich ohnehin von Wundern allenthalben umgeben, in den vollen Glanz der göttlichen Herrlichkeit gleichsam eingetaucht finden, nicht mehr denkbar. Nur in der Wiedereinführung des dunkeln Erdenschattens könnte hier eine Abhülfe sich noch darbieten; eben hiermit müßte ja aber die himmlische Klarheit selbst verloren gehen.

Bei der Gewichtigkeit aller dieser Gründe gegen die beständige Fortdauer der Höllepein haben sich denn nicht wenige Theologen für das dereinstige Aufhören derselben erklärt. Einige unter diesen Theologen hielten dafür, daß jene Qualen durch ein „allmähliches Aufgezehrtwerden, durch eine dereinstige völlige Wiedervernichtung der bis zur äußersten Frist beharrlich für die Erlösung unempfindlich Gebliebenen“ ihr Ziel finden würden²⁾. Das Wesen selbst der Gott-

liegenden Disharmonie mit dem aus der Sünde sich ergebenden Elend, als einer zweiten Disharmonie, unmöglich eine Harmonie hervorgehen könne und daß bei Wahrnehmung einer solchen doppelten Disharmonie in Gott selbst, wie auch in einem gottseligen Gemüthe, eine wirkliche Seligkeit sich nicht denken lasse. Dr. Philippi jedoch macht hier eine Ausnahme, indem er im dritten Theil seiner „kirchlichen Glaubenslehre“, S. 376, erklärt, „die Vollendung des Gläubigen bestehe darin, daß er gar kein anderes Interesse mehr kenne, als die Verherrlichung des Herrn, nicht minder durch Gericht als durch Gnade“.

¹⁾ Siehe Band VIII. dieser Jahrbücher S. 439; auch oben S. 440.

²⁾ So schon Arnobius, in neuerer Zeit besonders Richard Rothe; siehe dessen „Ethik“, §. 605.

losen ist aber doch ein Werk des allvollkommenen Schöpfers und als solches durchaus gut, es kann sonach niemals ein Gegenstand des göttlichen Zornes sein. Jedenfalls bildet dieses ihr Wesen ein Glied in dem großen Ganzen des göttlichen Weltplanes, und so läßt sich denn nicht denken, daß Gott dasselbe, statt seine Absichten an ihm noch durchzusetzen, der Vernichtung werde preisgeben wollen. Andere dagegen meinen, daß die Unbefehrten von einer Welt in die andere, von einer Schule gleichsam in die andere gesendet würden, bis zuletzt ihre Bekehrung erfolge ¹⁾. Die Bibel gestattet jedoch keineswegs, eine ins Ungemessene fortgehende Reihe von Weltentwickelungen anzunehmen, wie hier vorausgesetzt wird; ihr zufolge erreicht vielmehr die Weltgeschichte in und mit dem Weltgerichte ihren völligen Abschluß. Die Umgestaltung des Willens bei den Gottlosen muß also nothwendig noch in das Gericht selbst hineinfallen, und zwar kann sie wohl in keinem andern als in dem letzten Momente desselben, erst dann nämlich erfolgen, nachdem sie, wie die Schrift sagt, in den Feuerpfuhl hineingestürzt worden.

Alles zumal hat sich jetzt in Feindschaft wider sie erhoben: zuvörderst die ganze verklärte, in himmlischem Schönheitsglanz strahlende Naturwelt, welcher gegenüber sie die Zerrüttung ihres Leibes aufs schmerzlichste empfinden; dann die Welt der seligen Engel und die ganze Schaar der vollendeten Gerechten, von welchen sie sich bei ihrer innern Verkehrtheit schlechthin abgestoßen fühlen; ferner der Gottmensch, in dessen heiligem Zornesauge ihre unbedingte Verwerfung ihnen ersichtlich wird; ebenso die Gottheit selbst, die ihre unendliche Majestät nicht nur mittelbar in dem Allem, sondern auch unmittelbar und geradezu ihnen fühlbar macht; zudem noch ihr eigenes Gemüth, dessen innerstes Wesen, so lange von ihnen niedergehalten, unter diesen Einwirkungen mit schrecklicher Gewalt sich nun wieder hervordrängt. Möge die Kraft des Widerstandes gegen den göttlichen Willen bei dem Geschöpfe eine noch so große sein, derjenigen Dual, welche da über dasselbe kommt, vermag es doch nicht zu widerstehen. Wenn die Flammen der ewigen Pein von allen Seiten her in so furchtbarer Weise über ihm zusammenschlagen,

¹⁾ Unter den Kirchenvätern besonders Origenes, dann auch Gregor von Nyssa, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvestia, Gregor von Nazianz u. A.

wenn dieselben selbst aus seinem eigenen Innern hervorbrechen, da ist es nicht mehr im Stande, in seiner Eigenwilligkeit sich noch zu behaupten. Je größer seine Härte und Unbeugsamkeit ist, um so später wird seine Unterwerfung erfolgen, umso einschneidender müssen auch die Mittel sein, durch welche dieselbe bewirkt wird. Wohl möglich, daß ebenderjenige, von welchem die Sünde ursprünglich ausgegangen ist, erst dann, nachdem alle von ihm Verleiteten dem Herrn sich unterworfen haben, gleichfalls vor demselben sich beugen wird, daß also gerade auf ihn die allerschwerste Strafe fallen muß!

Man hat gesagt, daß sich ein unmittelbarer Uebergang aus dem Feuerpfuhl in den Zustand vollkommener Seligkeit nicht denken lasse. So verhält es sich auch in der That; es muß dieser Uebergang durch die Unterwerfung des Willens der Geschöpfe unter den göttlichen Willen erst vermittelt werden. Wenn man aber weiter behaupten wollte, daß zum Behuf ihrer wirklichen Beseeligung noch mannichfache Entwicklungen, Prüfungszeiten u. s. w. erfordert würden, so kann das nicht eingeräumt werden. Ist nur einmal jene Unterwerfung, sei es auch lediglich auf dem Wege der Nothwendigkeit, herbeigeführt, dann ist Gott, seine Geschöpfe der Seligkeit theilhaftig zu machen, so gewiß im Stande, als ja ihre Unseligkeit in nichts Anderem als nur (s. Joh. 3, 36) im Widerstreben gegen seinen Willen ihren Grund hatte. Endlich sträubt man sich gegen den Gedanken der schließlichen Beseeligung der Gottlosen darum, weil ihre Umkehr eingestandenemassen doch nur durch Zwang bewerkstelligt werden könne, der Freiheit aber ein Zwang nicht aufgelegt, die Geschichte des Reiches Gottes doch nicht als ein bloßer Naturproceß aufgefaßt werden dürfe. Doch von einem bloßen Naturproceß kann bei intelligenten Wesen überall nicht die Rede sein, und Freiheit besitzen die Gottlosen als solche nicht, sie sind vielmehr der Freiheit schlechthin verlustig geworden. Wie sie derjenigen Freiheit ermangeln, welche auf der Ergebung des eigenen Willens an den göttlichen Willen beruht, so kann ihnen auch die bloße Wahlfreiheit nicht mehr zukommen, nachdem sie ihren Willen durch und durch mit Eignsucht erfüllt haben ¹⁾.

¹⁾ „So ihr bleiben werdet an meiner Rede“, sagt der Herr (Joh. 8, 31. 32), „so seid ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Und: „So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.“ Ebenbas. V. 34 lesen wir dagegen: „Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht.“

Mitteltst des ihnen auferlegten Zwanges sollen gerade ihre Fesseln gesprengt, die Freiheit also ihnen wiedergegeben werden. Ein trefflicher Forscher hat als eine der wichtigsten Belehrungen, die man der Weltgeschichte verdanke, diese bezeichnet, daß gewöhnlich die Gesinnung durch die Handlung, die Denkart durch die Lebensart bestimmt werde, während man insgemein der gerade entgegengesetzten Ansicht huldige ¹⁾. Das gilt auch hier; sobald nur einmal die Gottlosen mit zwingender Gewalt dem Herrn zugewendet worden sind, dann werden sie sich ihm auch gern und willig und mit Freude zuwenden wollen ²⁾ und also noch Antheil an der Seligkeit gewinnen können. Ein Rückfall aber in ihre vorigen Gräucl ist bei ihnen nicht mehr zu besorgen. Vermöge der langen peinvollen, immerhin gar manchen lehrreichen Wechsel in sich schließenden Geschichte, welche sie zu durchleben hatten, bis es endlich zu der letzten, entscheidenden Katastrophe bei ihnen kommen sollte, haben sie die Ueberzeugung gewinnen müssen, daß für sie nirgends ein Heil zu finden sein könne, als nur in dem treuen Beharren bei dem Vater der Liebe.

Wenden wir nun von dieser Erörterung aus auf diejenigen Aussprüche der heiligen Schrift zurück, welche bei Erwägung der Frage hinsichtlich der Endlosigkeit der Höllestrafen oder des dereinstigen Aufhörens derselben in Betracht kommen, so werden wir wohl nicht umhin können, jenen Stellen, welche auf letztere hinweisen, ihre volle Gültigkeit zuzugestehen, wenngleich so viele andere Stellen für erstere zu sprechen scheinen. Wo die Bibel, wie gar häufig der Fall, von den Qualen der Hölle redet, da eröffnet sie begreiflicherweise

¹⁾ Friedrich Roth, in seiner Abhandlung „über den Nutzen der Geschichte“, S. 90 der „Sammlung seiner Vorträge in öffentlichen Sitzungen der k. bayr. Akademie der Wissenschaften“. München 1851.

²⁾ Von einer Bekehrung kann man hier bei den Gottlosen nicht reden, sondern nur von einer Umwendung. Mit vollem Rechte bemerkt Professor Dr. Ludwig Schöberlein in seiner geistvollen Recension von Martensen's „Christlicher Dogmatik“ in den „Studien und Kritiken“. Jahrgang 1852, S. 464: „Bei der Bekehrung wirkt die Liebe mit, bevor die Selbstsucht sich in ihren eigenen Wegen und Kräften erschöpft hat, bei der Umwendung aber folgt die Liebe erst, nachdem und weil die Selbstsucht sich erschöpft hat.“ „Die Seele“, sagt er weiter, „wenn sie durch die Gewalt der ewigen Strafe von der Uebermacht ihres innern Feindes, der entzünbten Selbstheit, befreit worden ist, ist dessen selbst froh und wendet sich gern dem ihr nun wieder eröffneten Urquell des Lebens zu, in welchem sie ihr wahres Selbst findet.“

nicht zugleich auch die Aussicht auf deren Ende; daraus folgt jedoch keineswegs, daß sie letzteres läugnen wolle. Es muß ferner immer wieder daran erinnert werden, daß das Wort „ewig“ in der heiligen Schrift gar nicht den Sinn hat, welchen wir mit diesem Worte zu verbinden pflegen, daß es nämlich an und für sich den Gedanken der Unaufhörlichkeit nicht in sich schließt. Dazu kommt endlich noch, daß nach der Angabe eines der größten Bibelforscher in mehreren vorzüglich guten Handschriften von der Verdammniß nicht wie vom seligen Leben gesagt wird, daß sie „in die Ewigkeiten der Ewigkeiten, sondern nur, daß sie „von der einen Ewigkeit zu der andern“ sich erstrecken werde, woraus denn freilich zu folgern sein wird, daß auch der einfache Ausdruck „ewig“ in Bezug auf die Pein der Gottlosen nicht gerade so zu nehmen sei wie in Ansehung der Seligkeit der Frommen. ¹⁾ Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß die heilige Schrift die Lehre vom dereinstigen Ende der Höllepein weit mehr in den Hintergrund zurücktreten läßt, als daß sie dieselbe hervorhebt, und eben dieses hat von jeher auch die Kirche gethan, so jedoch, daß sie über die von der Bibel gezogene Richtschnur noch hinausgegangen ist und, statt an der einfachen Behauptung der „Ewigkeit“ jener Dualen sich genügen zu lassen, auch für die „Endlosigkeit“ derselben sich erklärt hat.

Erst in Folge der Zurückführung der abtrünnigen Creatur zu ihrem Schöpfer, erst mit Vollendung also des ganzen Alls der Dinge, treten auch die Gerechten in den vollen Genuß der Seligkeit ein, deren sie sich bis dahin nur in Hoffnung freuen konnten. Eine zeitliche Fortbewegung ist von da an nicht mehr denkbar und so kann denn auch von einem unaufhörlichen Wachsthum der Seligkeit gar nicht die Rede sein ²⁾. Denjenigen, welchen die Ewigkeit nur die

¹⁾ Joh. Albr. Bengel bemerkt (s. die von E. G. Barth herausgegebenen „flüßdeutschen Originalien“, Heft II, S. 24), hinsichtlich der Strafen heiße es — nach einigen sehr guten codicibus — nicht *eis aiōnas aiōnōn*, sondern *eis aiōna aiōnos*. „*Aiōn*“, fügt Bengel noch bei, „läßt sich ausrechnen und also auch *aiōnes*; von dem ewigen Leben aber heiße es allemal: *eis tois aiōnas tois aiōnōn*. Zudem giebt es noch andere Sprüche, darin bezeugt wird, daß das ewige Leben ohne Aufhören währen werde, wie solches auch die *oeconomia Dei* mit sich bringt.“

²⁾ Wenn man behauptet, daß die Seligkeit unaufhörlich im Wachsthum begriffen sei, so läugnet man damit zugleich, daß sie irgend einmal in ihrer ganzen Fülle werde erreicht werden.

endlose Zeit ist, wird freilich der Gedanke einer beständigen Fortdauer des nämlichen Zustandes, sollte er auch ein noch so erfreulicher sein, unerträglich vorkommen müssen. Die Zeit nämlich, als bedingt durch die irdische Materialität, bewegt sich doch nur in einem mehr oder weniger trägen Wechsel von Vergangenheit und Zukunft, und so vermag sie denn in keinem Momente volle Befriedigung zu gewähren; irgendwo festgehalten, muß sie sich geradezu peinlich fühlbar machen. In der Ewigkeit dagegen herrscht lauter Leben und Regsamkeit, und wonach die Seele verlangt, das winkt ihr nicht erst aus weiter Ferne entgegen, das zeigt sich ihr in nächster Nähe und in ganzer Fülle. Immer das Gleiche, besteht es doch stets in voller Jugendfrische; immer ersättigend, entzündet es im Genuß stets neues Verlangen; die Bürgschaft endloser Dauer in sich tragend, ermüdet es so wenig, als würde es nur für den Augenblick dargeboten.

Doch nicht bloß auf Genuß beruht die himmlische Seligkeit, der Genuß selbst fordert auch Thätigkeit und ohne Thätigkeit lassen sich die geistigen Wesen gar nicht denken. Ein mühseliges Arbeiten, ein Ringen und Kämpfen kann allerdings bei den Bürgern des Himmels nicht mehr stattfinden, des Irrthums und der Sünde sind sie überhoben; geradezu widersinnig aber war es, wenn man sie darum als „Petrefacten gleichsam des Guten“ (Strauß) hat bezeichnen wollen. Eine freie, freudige, eine schlecht hin ungehemmte Thätigkeit ist es, welche sie üben, und je reicher und voller diese ihre Thätigkeit, um so größer und mächtiger ist auch ihre Seligkeit. Gleichwie von der Gottheit selbst und vom Gottmenschen alle die Glorie ausgeht, welche sich da über das ganze All ausbreiten soll, so wird es wiederum gerade denjenigen, die zu einer besonderen inneren Hoheit und Würde gediehen sind, beschieden sein, den zunächst in sie einfließenden Strom der Seligkeit den Uebrigen gleichsam zuzuleiten und so, von einer Wesensstufe zur anderen herunter, selbst der Naturwelt ihren Antheil an der jetzt überall waltenden Herrlichkeit zu vermitteln.

Ueber den apostolischen Segensgruß

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη und χάρις ἔλεος εἰρήνη.

Eine exegetische Studie.*

Von

Dr. Johann Carl Theodor Otto, *

Professor an der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien.

Die Grußform am Anfang der Sendschreiben lautete bei den Griechen εὖ πράττειν, z. B. Πλάτων Διονυσίῳ εὖ πράττειν scil. λέγει, oder gewöhnlicher χαίρειν, wie Ξενοφῶν Γρύλλῳ χαίρειν, d. i. Xenophon entbeut dem Gryllus seinen Gruß. Suidas unter χαίρειν: ἀρχαῖον ἔθος τὸ ἐπιστολαῖς προστιθέναι τὸ χαίρειν. Hesychius: χαίρειν* ἐρῶσθαι. τὸ χαίρειν ταῖς ἐπιστολαῖς προσετίθησαν. ¹⁾

Der einfache Briefgruß χαίρειν wird auch in den Makkabäer-Büchern durchweg gebraucht, nicht nur von Heiden: 1 Makk. 10, 18 (Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος τῷ ἀδελφῷ Ἰωνάθαν χαίρειν) 25. 11, 30. 32. 12, 20. 13, 36. 14, 20. 15, 2. 16, 2. 2 Makk. 9, 19 (hier mit dem Beisatz καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν) 11, 16. 22. 27. 34. 3 Makk. 3, 12. 7, 1 (an beiden Stellen mit dem Zusatz καὶ ἐρῶσθαι), sondern auch von Juden: 1 Makk. 12, 6 (Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς Σπαρτιάταις τοῖς ἀδελφοῖς χαίρειν) sowie 2 Makk. 1, 1, wo die griechische und hebräische Formel verbunden sind: χαίρειν — εἰρήνην ἀγαθὴν, und B. 10: χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν ²⁾). Sonst steht der Briefgruß der Griechen χαίρειν in den Apokryphen des Alten Testaments bloß noch 3 Esr. 6, 7. 8, 9 und Zus. zu Buch Esther 6, 1. In dem hellenistischen 2. und 3. Makkabäer-Buch kann derselbe nicht auffallen; der griechische Uebersetzer des 1. Makk.-Buchs hat damit das hebr. עֲנַן oder das chald. עֲנַן wiedergegeben, wie man aus der Vergleichung

¹⁾ Vgl. Fritzsche Pauli ad Rom. epistola. T. I. p. 21 sq. — Eigenthümlich Pseudo-Clemens Homil. 5, 10 (ed. Dressel) p. 139: Ὁ ἐρῶν τῇ ἐρωμένῃ — χάριν (scil. λέγει). Oder sollte etwa χαίρειν statt χάριν zu lesen sein?

²⁾ Ueber dieses Wort vgl. Stephani Thes. gr. linguae, ed. C. B. Hase, Vol. VIII. p. 24.

von Esr. 4, 17 mit 3 Esr. 6, 7 sehen kann ¹⁾. — Abgesehen von der eben angeführten Stelle des hebräischen Esra, welche die Ueberschrift eines Briefs von Artaxerxes an die Samaritaner enthält (שָׁמַע וְכָדָר, d. i. nicht LXX εὐεργετῶν καὶ φησιν, sondern: „Heil u. s. w.“), erscheint in den kanonischen Büchern des Alten Testaments der Gruss שָׁמַע an der Spitze von Briefen noch Esr. 5, 7 in einem Berichte an Darius: שָׁמַע מִלְּפָנֵי מְלִיכָא, LXX εὐεργετῶν πᾶσα, sowie Dan. 3, 31 und 6, 26 in einem Erlasse des Nebukadnezar und des Darius: שָׁמַע מִלְּפָנֵי מְלִיכָא, LXX εὐεργετῶν ὑμῖν πληθυνθεῖν.

Im Neuen Testament findet sich der klassische Briefgruß dreimal: in dem Schreiben des Tribunus der römischen Cohorte Claudius Lysias an den Procurator Felix AG. 23, 26: Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ ²⁾ ἡγεμόνι Φήλικι χαίρειν, dann im Briefe des Jakobus 1, 1: Ἰάκωβος — ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν, endlich in dem wahrscheinlich auch von Jakobus abgefaßten Schreiben der Gemeinde zu Jerusalem an die Brüder in Antiochia, Syrien und Cilicien AG. 15, 23: Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς — ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν. — Aus dem zweiten Briefe des Johannes B. 10 geht hervor, daß die griechisch redenden Christen sich mit der von Altersher gebräuchlichen Formel χαῖρε (Vulg. ave, vgl. Matth. 26, 49. 27, 29. 28, 9. Mark. 15, 18. Luk. 1, 28. Joh. 19, 3) begrüßten ³⁾, wobei vorausgesetzt wird, daß das christliche χαίρειν nicht ein leeres Höflichkeitwort sei, sondern der Ausdruck der inneren Gemeinschaft (B. 11).

Die Grußform χαίρειν mit einem Beisatz erscheint in der alten

¹⁾ Der Urtext von 3 Esr. 8, 9 im Kanon. Esra 7, 12 enthält nur eine Adresse. Vgl. Grimm Kurzgef. exeg. Handb. zu d. Apokryphen. B. 3 (Leipz. 1853) S. 149. Aus der nichtchristlichen Literatur erwähne ich nur die Ueberschrift des (apokr.) Briefs von Abgar bei Eusebius, der ihn im Archive von Edessa in syr. Sprache gefunden haben will, RG. 1, 13: „Αβγαρος τοπ. Έδ. Ἰησοῦ — χαίρειν.

²⁾ Ueber dieses Ehrenprädikat habe ich ausführlicher in meiner Schrift De Epistola ad Diognetum (ed. 2) p. 53 sqq. gehandelt.

³⁾ Wenn, was hier beachtet werden möge, unter Anderen Meyer zu Joh. 20, 19 (2. Aufl. S. 444) und zu Luk. 24, 36 (2. Aufl. S. 486) die Formel εὐεργετῶν ὑμῖν (vgl. Joh. 14, 27), welche der Herr zu den Jüngern spricht, vom „gewöhnlichen jüdischen Eintrittsgruß“ erklärt, so ist zu bemerken, daß wenigstens im Alten Testament die Formeln הָיָה שָׁמַע, LXX εὐεργετῶν σοι, und שָׁמַע (1 Mos. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. 1 Chron. 12, 18. Dan. 10, 19 u. a.), auf welche sich jener Ausleger zu Matth. 10, 12 (2. Aufl. S. 206) bezieht, eigentliche

christlichen Literatur außerhalb des neutestamentlichen Canon noch in den Ignatianischen Briefen. So heißt es in den Briefen an die Smyrner und an Polikarpus: Ἰγνάτιος [ὁ καὶ Θεοφόρος] ἐκκλησία (Πολυκάρπῳ) — πλείστα χαίρειν. So auch im Briefe an die Römer, nach der syrischen Uebersetzung ¹⁾, wogegen der gewöhnliche Text der bekannten kürzern Recension mit christlicher Modification lautet: πλείστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ Θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν. An die Epheser: πλείστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ (diese Partikel fehlt in der syr. Uebers.) ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρειν. An die Trallier: εὐχομαι πλείστα χαίρειν. Im Briefe an die Magnesier wird zwischen εὐχομαι und πλείστα noch ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ eingefügt. Der Brief des Barnabas, in Hilgenfeld's Nov. Testam. extra canonem rec. P. II. p. 2, beginnt mit den Worten: Χαίρετε (latein. Uebers. Avete), υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς ἐν εἰρήνῃ. Die Martyrer von Lugdunum in der Ueberschrift ihres Schreibens an Eleutherus (v. J. 177) bei Eusebius RG. 5, 4 sagen: χαίρειν ἐν Θεῷ σε ἐν πᾶσιν εὐχόμεθα καὶ αἰέ. Melito in der Widmung seiner Eklogen aus dem A. T., bei Euseb. 4, 26: Μελ. Ὁνησίμῳ τῷ ἀδελφῷ χαίρειν. Noch später wird χαίρειν so gebraucht; Pseudo=Justinus Br. an Zenas und Serenus, in meinem Corp. Apologg. christt. (ed. 2) Vol. IV. p. 58: Ἰουστίνος — τοῖς ἀδελφοῖς χαίρειν. — Von dem einfachen Gruß εἰρήνῃ in Briefen sind mir aus altchristlicher Zeit nur zwei Stellen bekannt; die beiden als Einleitung den Clementinischen Homilien (bald nach Mitte des zweiten Jahrhunderts) vorangestellten Schreiben, das eine von Petrus und das andere von Clemens, beide an Jakobus, den Bruder des Herrn ²⁾, haben die Ueberschrift: Πέτρος Ἰακώβῳ — ἐκκλησία. Ὑπὸ ³⁾ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς διὰ Ἰησοῦ

alltägliche Ein- oder Antrittsgrüße niemals sind. Bei den späteren Juden war die Formel וְשָׁלוֹם üblich; vgl. Lightfoot Horae hebr. et talm. in IV evangg. (ed. 2) p. 502.

¹⁾ Text der drei syr. Briefe des Ignatios, von R. A. Vipsius. [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. B. 1. Nr. 5.] Leipz. 1859. S. 12.

²⁾ Bei Dressel l. c. p. 3 u. 10. Vgl. Clementinorum Epitomae duae, ed. Dressel (Lips. 1859), p. 2 u. 122.

³⁾ Statt ὑπὸ wird nach der constanten Analogie in dieser epistolarischen Grußformel ἀπὸ zu lesen sein. Uebrigens auch der Brief der Synedrysten an Joseph von Arimathea im Evang. Nicod. c. 15 (Evv. apocr. ed. Tischend.)

Χριστοῦ εἰρήνη εἰς πάντοτε, und: *Κλήμης Ἰακώβω — σὺν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς. Εἰρήνη εἰς πάντοτε.*

Aber die gewöhnliche Briefgrußformel im Neuen Testament ist *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*. Sie hat die mannichfaltigsten Deutungen erfahren. Manche Ausleger meinten, daß sie nichts weiter als das klassische *χαίρειν* oder *εὖ πράττειν* bedeute: ut aliquis fortunatus sit, oder, mit Horatius Ep. I. 8, 1 zu reden, ut gaudeat et bene rem gerat. In diesem Falle mochten Einige darin die griechische und hebräische Begrüßungsweise gleichsam zusammengefaßt finden, *χάρις* dem epistolarischen *χαίρειν* und *εἰρήνη* dem *דִּינָךְ* entsprechend. Die Meisten aber haben sich nicht vor der speciellen Fassung der *χάρις* und *εἰρήνη* gehütet, wie sie denn *χάρις* von der göttlichen Gnade, als der Quelle des christlichen Heils, und *εἰρήνη* von dem höheren Frieden deuten, welchen nicht die Welt, sondern nur das Bewußtsein jener Gnade giebt; oder *χάρις* von der die sittliche Besserung wirkenden Gnade Gottes und *εἰρήνη* von dem hieraus entspringenden inneren Frieden mit Gott. Etliche bezogen die *χάρις* auf das gegenwärtige Leben, die *εἰρήνη* auf die Seligkeit im zukünftigen Leben. Oder man dachte bei *εἰρήνη* an den Frieden unter den Menschen, wohl auch in dem einen und andern Briefe an den Frieden in der Gemeinde. Es gab Ausleger, welche, um bloß noch diese Deutung zu erwähnen, jene zwei Worte auffaßten als Bezeichnung der beiden christlichen Hauptsegnungen durch Christus: Joh. 1, 17 und 14, 27. — Woher nun diese eigenthümliche Briefgrußformel, welche den Exegeten bisher so vergebliche Mühe gemacht hat? Merkwürdiger Maßen bemerkte kein Ausleger ¹⁾, daß in jener Formel wesentlich der alttheilige, sogenannte Mosaische oder Aronische, Segenspruch 4 Mos. 6, 25 u. 26, dessen sich die Priester bei Segnung des Volks bedienen sollten, in's Urchristenthum herübergenommen worden sei: „Jehova erleuchte (lasse leuchten) sein Antlitz zu dir, und sei dir gnädig (נְחַמְךָ von נָחַם, gratiosus fuit; daher נָחַם = *χάρις*); Jehova erhebe sein

p. 249 beginnt: *εἰρήνη σοι*, mit dem Zusatz p. 298: *καὶ παντὶ τῷ ὄκῳ σου καὶ τοῖς φίλοις σου*. Vgl. Hilgenfeld Der Galaterbrief. Leipz. 1852. S. 100 ff.

¹⁾ Außer Baumgarten-Crusius in einer flüchtigen Andeutung zu Röm. 1, 7 (S. 30), die bei den Exegeten um so weniger Beachtung fand, als sie durch ein falsches Citat entstellt und verdunkelt ist; vgl. die kurze, ebenfalls unbedeutliche und daher von den Auslegern nicht beachtete, Bemerkung desselben zu Eph. 1, 3 (S. 19).

Antlitz zu dir, und schaffe dir Heil (וִּחַיֶּיךָ = LXX εἰρήνη)!“ Der erste Satz (V. 25) hat, wie Knobel¹⁾ treffend bemerkt, den Sinn: Jehova erheitre sein Antlitz nach dir hin und lasse es freundlich gegen dich sein, so daß er dir seine Huld schenkt! „Im Gegensatz zum finstern Gesichte des Traurigen, Unmuthigen und Zornigen (Koh. 5, 16) ist das Licht des Antlitzes die frohe, gleichsam glänzende und strahlende Heiterkeit desselben, ein Ausdruck gütigen Sinnes.“ Derartige Redeweisen kommen zunächst vom Menschen vor (Prov. 16, 15. Hiob 29, 24. Ps. 104, 15) und werden dann auch auf Gott angewendet (Ps. 4, 7. 44, 4. 89, 16), bei welchem sie die huldreiche Freundlichkeit und Güte bezeichnen (Ps. 31, 17. 67, 2. 80, 4. 8. 20. 119, 135). Der zweite Satz (V. 26) bedeutet, wie Knobel gleichfalls richtig erkannte: Jehova richte sein Antlitz auf dich und neige es zu dir, er lenke seine Blicke auf dich, so daß er dich in seiner Aufsicht und Obhut hat und deine Wohlfahrt wirkt und erhält! „Der Ausdruck das Antlitz erheben besagt mehr als der vorhergehende (das Antlitz leuchten lassen); er bezeichnet nicht bloß die freundliche Gesinnung, sondern die aufmerksame und thätige Fürsorge für das Beste Israels (Ps. 33, 18. 34, 16).“ Es ist וִּחַיֶּיךָ der Inbegriff alles Heils, welches Jehova seinem Volke bereitet. Also nach Analogie dieser bedeutungsvollen altisraelitischen Segensformel (das Antlitz erleuchten und erheben — gnädig sein und Heil schaffen) bedeutet jener apostolische Briefgruß überall in den Briefen des Neuen Testaments: „Huld werde euch zu Theil und Heil!“ Die Worte stehen neben einander wie Grund und Folge. χάρις (חַן) ist, wie nur wenige Ausleger, z. B. neuerdings Meher²⁾, ohne jene Beziehung zu kennen, mit richtigem Takt einsahen, die Gesinnung, das in Gott (und Christus) Subjektive, welches die Apostel ihren Lesern zugewendet wünschen; εἰρήνη (וִּחַיֶּיךָ) ist der Erfolg, welcher durch die χάρις hergestellt wird: Heil in jeglicher Be-

1) Die Bücher Numeri, Deuteronomium u. Josua erklärt [Kurzgef. exeg. Handb. zum A. T. B. 13], Leipz. 1861. S. 30 f.

2) Comment. z. Br. an d. Römer, 2. Aufl. S. 39. — Rückert Comment. über d. Br. P. an d. Römer, 2. Aufl. S. 30: „Die Worte χάρις καὶ εἰρήνη, an deren Erklärung von ältern und neuern Auslegern mancherlei Fleiß gewendet worden ist, sagt man am Besten, des Hebraismus eingedenk, allgemein von göttlicher Huld und daraus herfließendem Genuß alles möglichen wahren Heils.“ Schon Brenz zu Gal. 1, 3: „Precatur eis, ut deus clementer ipsis faveat, et ex hoc favore omnia felicia et prospera eis largiatur.“

ziehung, als Ausfluß der Huld ¹⁾. Allerdings haben die Apostel hauptsächlich im Auge das innere Heil, welches auf den Segnungen der christlichen Sache beruht. — So lesen wir ²⁾ die einfache christlich-apostolische Gruß- und Segensformel *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* 1 Thess. 1, 1 und dieselbe mit dem Beisatze *πληθυνθεῖν* 1 Petr. 1, 2 ³⁾. Vgl. Jud. 2: *ἔλεος* (statt *χάρις*, — nach LXX in der aus 4 Mos. angeführten Stelle B. 25, wie wir später sehen werden) *ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη* ⁴⁾ *πληθυνθεῖν*. Anderwärts lautet sie: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν* (Kol. 1, 2) oder *ἀπὸ ὁ ὢν κτλ.* (in dem briefartigen Eingangsgruß Apost. 1, 4). Noch ausführlicher wendet sie der Apostel Paulus an: Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Philem. 3: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wozu Gal. 1, 3 stimmt, mit der unbedeutenden Abweichung, daß daselbst *ἡμῶν* nicht zu *πατρός*, sondern zu *κυρίου* gesetzt ist, wogegen in der ähnlichen Stelle 2 Thess. 1, 2 *ἡμῶν* beide Male fehlt. Nur 2 Petr. 1, 2 heißt es *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖν ἐν ἐπιγνώσει* (d. i. indem ihr erkennt) *τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*.

Sofort füge ich die jenen neutestamentlich-Paulinischen Stellen ähnliche aus dem Briefe des Clemens Romanus an die Korinther bei: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος Θεοῦ διὰ* (so auch die oben angeführte Formel im Schreiben des Petrus an Jakobus, vor den Elementinischen Homilien) *Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθεῖν*. Sie giebt zugleich einen Fingerzeig für die Auslegung derselben. In Betreff der nachapostolischen Zeit mache ich noch darauf aufmerksam, daß mit der (schon im Vorigen erwähnten) Grußformel im Briefe des Judas völlig zusammenstimmt diejenige im Schreiben der Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod des Polykarpus (i. J. 167), bei Eusebius a. a. O. 4, 15 (auch in Hefele's PP. apostt. opera, ed. 4. p. 272): *ἔλεος, εἰρήνη καὶ ἀγάπη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ*

¹⁾ 2 Thess. 3, 16: *ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δώη ὑμῖν τὴν εἰρήνην διὰ παντὸς ἐν παντί τρόπῳ* = immerdar in jeder Weise.

²⁾ Bei allen neut. Citaten in dieser Abhandlung folge ich dem Tischendorf'schen Texte: Nov. Test. gr. Ed. VII. Lips. 1859.

³⁾ So auch die von mir bereits oben angeführten Stellen LXX Dan. 3, 31 u. 6, 26: *εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθεῖν*, die wahrscheinlichen Vorbilder für 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Jud. 2.

⁴⁾ Vgl. Eph 6, 23: *εἰρήνη* (nicht concordia, Eintracht, sondern Heil, Segen) *τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως*.

τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη. Dieses merkwürdige, meines Wissens von der Kritik noch nicht beachtete, Zusammen treffen in jener charakteristischen Formel dürfte nicht unwichtig erscheinen gegenüber den Zweifeln an der Authentie des Briefs Judä, auf welchen sich vor dem Muratori'schen Canon (um 170 n. Chr.), vor Tertullianus und dem alexandrinischen Clemens keine irgendwelche Bezugnahme bei den Kirchenschriftstellern findet. Polycarpus im Briefe an die Philipper sagt: ἔλεος ὑμῶν καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ παντοκράτορος καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθείη. Ueberhaupt ist mir, abgesehen von diesen und den oben angeführten der christlichen Literatur außerhalb des neutestamentlichen Canon angehörenden Stellen, nur noch eine einzige und zwar aus dem zweiten Jahrhundert mit einer Grußformel bekannt; das Schreiben der gallischen Gemeinden (v. J. 177), von Eusebius 5, 1—4 in Auszügen mitgetheilt, beginnt: Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λονγδούνῳ — ἀδελφοίς. Εἰρήνη καὶ χάρις καὶ δόξα ¹⁾ ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Der eigenthümlich-christliche Charakter des apostolischen Segensgrusses liegt darin, daß Huld und Heil in den meisten — Paulinischen — Briefen laut dem Zusatz ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς κτλ. erfleht werden von Gott unserm Vater und von Jesus Christus unserm Herrn. Gott heißt Vater, insofern die Menschen des göttlichen Reichs (der christlichen Familie oder Gemeinde) durch die *υιοθεσία* seine Kinder sind; Christus Herr, als Haupt des göttlichen Reichs, welches er gestiftet und nach seiner Erhöhung, mit Gott in innigster Verbindung, regiert. Sie sind die beiden segnenden Principien: Gott als Urheber, Christus als Verwalter des Reichs; jener als Urquell, dieser als Vermittler alles Segens in der Christenheit.

Außer jener Briefgrußformel χάρις ὑμῶν καὶ εἰρήνη tritt uns im Neuen Testament noch eine andere vollständigere entgegen: χάρις ἔλεος εἰρήνη. Sie findet sich 2 Joh. 3: ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ Θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ

¹⁾ Vgl. Röm. 2, 10: δόξα — καὶ εἰρήνη (nicht Friede, sondern Heil) παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν — Uebrigens finden wir auch eine Nachbildung der urchristlichen Formel im Austrittsgruß: Acta et martyrium Matthaei c. 1 (Acta apost. apoc. ed. Tischend.) p. 167: ὁ δὲ Ματθαῖος — εἶπεν· χάρις σοι καὶ εἰρήνη. Vgl. c. 11. p. 173 sq.

τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ¹⁾, — und in den Pastoralbriefen, mit Sicherheit 1 Tim. 1, 2 u. 2 Tim. 1, 2: *χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, aber nicht ohne kritischen Verdacht Tit. 1, 4, wo der Textus receptus und Lachmann *χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* (AC**KL) lesen, dagegen Tischendorf statt *ἔλεος* die Partikel καὶ (C*DEFGI, auch Sin. und die alten Versionen; Vulg. gratia et pax) aufnahm²⁾, wofür sich auch Reiche im Commentarius criticus in N. T. T. II (Gotting. 1859. 4) p. 422 und unter den neueren Exegeten Maßl, Wiesinger und Bisping entschieden, während Heinrichs, Mack und Matthies *ἔλεος* beibehielten³⁾ und Heydenreich, Platt, de Wette, Luther, van Dosterzee sich nicht bestimmt aussprachen. Wegen der überwiegenden äußeren Zeugnisse muß *ἔλεος* als eine Correctur nach den beiden Timotheusbriefen angesehen werden. — Die Erklärer haben Allerlei in diesen Segensgruß *χάρις ἔλεος εἰρήνη* eingelegt. Hören wir nur die der Pastoralbriefe.

Luther⁴⁾ nach dem Vorgange des Chrysostomus und Theophylactus meint, *ἔλεος* sei mit Bezugnahme auf die Pseudo-Apostel beigelegt, von denen der Bischof mehr als die Anderen in der Gemeinde zu dulden habe. „Ergo ubi satis est apostolo caeteris apprecari duo (gratiam, quae est remissio peccati, et pacem, h. e. gaudium et securitatem cordis), tamen episcopo addenda mi-

¹⁾ Ueber die Worte ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ, zu χάρις κτλ. gehörig, vgl. Baumgarten-Crusius u. Münsterdieck z. St. Es ist noch zu beachten, daß Paulus nie so ausführlich schreibt ἔσται (Vulg. sit) μεθ' ὑμῶν (1. 2 Petr. u. Jud. πληθυνθεῖν), ἀπὸ (so auch Apok. 1, 4) statt παρὰ (so auch Polykarp a. a. O.) sagt, und nie τοῦ νικοῦ τοῦ πατρὸς beifügt. — Uebrigens muß *ἔλεος* als Neutrum angesehen werden (auch Tit. 3, 5. Matth. 9, 13. 12, 7. 23, 23 haben Lachmann und Tischendorf dasselbe aufgenommen), obgleich es, zwar sehr häufig bei den LXX, niemals aber bei Klassikern als Neutrum vorkommt. Vgl. Grimm Lex. gr.-lat. in N. T. p. 138.

²⁾ Schon Origenes im Comment. z. Römerbr. 1, 8 (Opp. ed. Lommatzsch. T. VI. p. 33): „Ad Timotheum prima et secunda: „gratia misericordia et pax a deo patre“; ad Titum vero: „gratia et pax a deo patre.“

³⁾ Auch Credner Einl. in d. N. T. Halle 1836. S. 618, Blan De genuina verborum indole quibus P. epist. ad Tit. praefatur. Longos. 1846. p. 13, E. W. Otto Die geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbr. Leipz. 1860. S. 293, Gineßla De authentia epist. P. pastoralium. Vratisl. 1865. p. 95.

⁴⁾ Lutheri Scholia in pr. Ioannis epistolam et annotatt. in ep. ad Timoth. et Titum. Ed. P. J. Bruns. Lub. 1797. p. 187 sq. 241 sq.

sericordia, ut deus assiduo misereatur eius, quia magis sustentat, et accumulet multis donis, quibus inservire fratribus possit." Ähnlich Leo und van Dosterzee ¹⁾. Bullinger ²⁾ sagt: „Summam totius evangelii perstringit; praedicat enim deum esse saluatorem beneficum et misericordem, quia dederit nobis filium suum in argumentum concordiae, quam inierit nobiscum, et vitae sempiternae, quam nobis omnibus conferre uelit." Socceus ³⁾: „Per gratiam intelligimus amorem dei, ut causam omnis boni; per misericordiam eundem, ut causam avertendi omne malum (ut deus a Timotheo arceat satanam et magnas tentationes et graves afflictiones, et ei parcat, et non neget ei desideria cordis sui, nempe ut videat fructum laboris sui in domino); per pacem et omne bonum, quod a gratia exspectari potest, et absentiam omnis mali, propter misericordiam. Pax multiplex est: pax cum deo, ex iustificatione fidei; pax gentium, ut non amplius alienae a dei regno habeantur; pax ecclesiae in gentibus, ut alatur a gentibus." Fast ebenso G. M. Laurentius ⁴⁾. Ferner Mosheim ⁵⁾ behauptet, χάρις zeige die äußere Gabe Gottes an, ἔλεος die göttliche Barmherzigkeit gegenüber unserer inneren Schwachheit, εἰρήνη den Seelenfrieden. Fleischmann, Heydenreich, Bröchner ⁶⁾ halten die drei Worte für synonym; durch Hinzufügung von ἔλεος habe der Apostel dem Timotheus einen Beweis seiner besondern Liebe geben wollen. So auch Flatt ⁷⁾, mit dem Beifügen, Paulus habe durch diese Synonyma die Bedeutung verstärken wollen; χάρις und ἔλεος bezeichne unverdiente Wohlthaten, εἰρήνη wahres Wohl überhaupt. Wesentlich mit Wegscheider übereinstimmend, erklärt

¹⁾ Leo P. epistola pr. ad Timoth. gr. c. commentario. Lips. 1837. p. 3. Van Dosterzee Die Pastoralbrr. th.-hom. bearbeitet. Bielef. 1861. S. 13.

²⁾ In P. ad Thessal., Timoth., Tit. et Philem. epistolas commentarii. Tig. 1536. p. 93, b.

³⁾ P. epist. utraque ad Timoth. Lugd. Bat. 1667. 4. p. 7 u. 260.

⁴⁾ Erklärung d. Br. P. an Titum. Gotha 1719. 4. S. 9 f.

⁵⁾ Erklärung d. beyden Brr. P. an Timotheum. Hamb. 1755. 4. S. 79 f. u. Erkl. d. Br. an Titus. Stend. 1779. 4. S. 15.

⁶⁾ Fleischmann Interpretatio epistt. P. ad Timotheum. Vol. I. Tub. 1791. p. 8. Heydenreich Die Pastoralbriefe. B. 1. Hadam. 1826. S. 74. Bröchner Commentt. de epistola 2. ad Timotheum. Hafn. 1829. p. 13.

⁷⁾ Vorlesungen über d. Brr. P. an d. Timoth. u. Titus. Tüb. 1831. S. 5.

Maß¹⁾: *χάρις* sei das wirkfame göttliche Wohlgefallen überhaupt; *εἰρήνη* die Wirkung dieses Wohlgefallens am Menschen, der Friede mit Gott, im eigenen Innern, mit den Menschen, der vernunftlosen Natur; *ἔλεος*, von Paulus aus väterlicher Zuneigung zu seinem geliebten Sohn beigesetzt, die Liebe in ihrer Richtung auf Hilfsbedürftige, d. h. Schwache und Leidende in physischer und moralischer Hinsicht. Wie einst Hunnius und später van Haven, finden neuerdings Matthies und (unter Berufung auf Olshausen zu Röm. 1, 7) Wiesinger²⁾ in den drei Ausdrücken die Vaterhuld, als die Quelle aller Segnungen Gottes durch Christus; das liebevolle Erbarmen, unserer Schwäche und Unwürdigkeit gegenüber; den aus Beidem hervorgehenden Seelenfrieden, die innere Seligkeit. Endlich Luther³⁾ nimmt darin nicht drei verschiedene Heilsgaben an, sondern nur eine, mit dem Unterschiede, daß *χάρις* mehr auf den Grund hinweise, aus welchem die Gabe komme, *εἰρήνη* diese ihrem Wesen nach ausdrücke, *ἔλεος* aber das in der *χάρις* enthaltene Moment der erbarmenden Liebesbewegung noch besonders hervorhebe. — Der letzte Vertheidiger der Pastoralbriefe, E. W. Otto (a. a. O.), sieht in *ἔλεος* eine Beziehung auf die amtliche Stellung, wie denn Paulus die Ursache, welche den Herrn bewog, ihm, dem früheren Väterer und Verfolger, den Dienst am Worte anzuvertrauen, *ἔλεος* nenne: 1 Tim. 1, 13. 16 (*ἡλεήθην*), 1 Kor. 7, 25 (*ἡλεημένος ὑπὸ κυρίου*) und 2 Kor. 4, 1 (*καθὼς ἡλεήθημεν*).

Von den Auslegern der Johanneischen Briefe mögen, in Bezug auf 2 Joh. 3, bloß die neuesten berücksichtigt werden. Rücke⁴⁾: „Wenn

¹⁾ Wegscheider Die Pastoralbrr. d. P. erklärt. B. 1. Göt. 1810. S. 64. Maß Comment. üb. d. Pastoralbrr. Tüb. 1836. S. 29 f. Vgl. Maßl Erklärung d. Schr. d. N. T. B. 10. A. 1 (Regensb. 1845) S. 16 u. Bisping Exeg. Handb. zu d. Brr. des Ap. P. B. 3. A. 1 (Münst. 1858) S. 68.

²⁾ Aeg. Hunnius Exegesis ep. P. ad Timoth. prioris. Rost. 1600. p. 13 u. Epist. P. ad Tit. expositio. Ed. 3. Marp. 1604. p. 19. P. van Haven Comment. anal. in ep. P. ad Titum. Hal. 1742. 4. p. 17. Matthies Erklärung d. Pastoralbriefe. Greifsw. 1840. S. 75 f. Wiesinger Die Brr. d. Ap. P. an d. Philipper, Titus, Timoth. u. Philemon [= Olshausen's Bibl. Comment. über d. N. T. B. 5.] Königsb. 1850. S. 284 u. 379.

³⁾ Krit.-exeg. Handb. über d. Brr. an Timoth. u. Titus [= Meyer's Krit.-ex. Comment. über d. N. T. Abth. 11.] 2. Aufl. Götting. 1859. S. 66. — De Wette im Kurzgef. ex. Handb. z. N. T., zu d. Pastoralbrr. (B. 2. Th. 5. 2. Aufl. 1847), verzichtet auf eine Auslegung der fraglichen Formel.

⁴⁾ Comment. über d. Brr. des Johannes. 3. Aufl. Bonn 1856. S. 452.

ἔλεος die besondere Beziehung der χάρις auf die Versöhnung durch Christum ausdrückt, so steht es auch natürlich hinter χάρις. Das Produkt, das Geschenk der erbarmungsvollen Gnade ist die christliche εἰρήνη, das christliche Heil, nach hebräischem Sprachgebrauch von εἰρήνη." Dülsterdieck, wesentlich mit Huther übereinstimmend ¹⁾, deutet χάρις auf die schlechthin unverdiente Gnade, im Gegensatz zum Verdienst der Werke, während ἔλεος in Beziehung auf das menschliche Elend gesagt sei; εἰρήνη (Friede), als die Wirkung der χάρις und des ἔλεος, bezeichne den Inbegriff dessen, was von dem gnädigen und barmherzigen Gott durch Christus den sündigen und elenden Menschen gegeben werde. Schließlich Mayer ²⁾: Erbarmen sei die Gnade Gottes in der bestimmten Beziehung zu dem sündigen Menschengeschlechte; darum folge Erbarmen auf Gnade; die Folge der Erbarmung sei die Erlösung, und die Wirkung der Erlösung sei der Friede, der Zustand der Versöhnung.

Jene Auslegungen der fraglichen Grußform in den Pastoralbriefen und dem zweiten Johanneischen Briefe geben ein buntes Bild der Versuche, die drei Worte entweder als Synonyma zu nehmen oder dieselben nicht nur mehr oder weniger systemgemäß zu deuten, sondern auch in ihrer speciellen Bedeutung zu ergründen. Meistens war den Auslegern die Unterscheidung von χάρις und ἔλεος schwerer als die Erklärung der εἰρήνη, welche sie aber fast insgesammt im engeren Sinne faßten: vom Frieden, insbesondere dem Frieden mit Gott und im eigenen Innern. Und doch erscheint gerade diese apostolische Gruß- und Segensformel als eine durchaus klare und deutliche, wenn man sich ihres Ursprungs bewußt ist. Aber keinem Ausleger ist die Quelle dieser Formel bekannt gewesen: daher die Unsicherheit und die Mannichfaltigkeit in ihren Erklärungen. Woher nun stammt die Formel? Aus derselben Quelle, welche wir oben bereits namhaft gemacht haben: aus 4 Mos. 6, 24—26 ³⁾. Sie ist in's Urchristen-

¹⁾ Dülsterdieck Die drei Johann. Briefe. B. 2. Abth. 2. Göt. 1856. S. 490 f. Dazu Huther a. a. O. und Krit.-exeg. Handb. über d. drei Brr. d. Johannes [a. a. O. Abth. 14.] 2. Aufl. Göt. 1861. S. 262. — De Wette a. a. O., zu d. Joh. Schr. (Bd. 1. Th. 3. 3. Aufl. 1846), läßt die Stelle unerklärt.

²⁾ Comment. üb. d. Brr. des Johannes. Wien 1851. S. 236.

³⁾ Dieß wurde bloß von Grotius, J. H. Schramm und Baumgarten-Crusius erkannt. Doch ist die dießfällige Bemerkung derselben nur flüchtig andeutend, ohne

thum herübergenommen aus jenem priesterlichen Segensspruch, dessen sich die Priester bei Segnung des israelitischen Volks bedienten. Diesem Segen ist sie ganz analog, nur daß die drei Sätze desselben in drei entsprechende Worte gefaßt werden, so zwar, daß auch hier das specifisch-christliche Moment dieses Segens in dem Zusätze ἀπὸ (Joh. παρὰ) Θεοῦ πατρὸς κτλ. liegt.

Aber ich habe noch Folgendes zu bemerken, damit die Frage in Betreff der Formel *χάρις ἔλεος εἰρήνη* ihren Abschluß finde.

1. Jene Mosaische oder Aronische Segensformel wird in den genannten Briefen in ihrer vollen Gestalt berücksichtigt, d. h. nicht nur, wie dieß nach meiner obigen Auseinandersetzung bei *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* der Fall ist, in den beiden Sätzen, dem zweiten B. 25: „Jehova lasse leuchten sein Antlitz zu dir, und sei dir gnädig“, und dem dritten B. 26: „Jehova erhebe sein Antlitz zu dir, und schaffe dir Heil“, sondern in allen drei Sätzen, also auch dem ersten B. 24: „Jehova segne dich (יְבָרֶכְךָ) und behüte dich (יְשׁוּרְךָ)!“¹⁾ Dieser erste Satz giebt den Segen in völliger Allgemeinheit. Segnen (בָּרַךְ), von Gott gebraucht, bezeichnet nicht bloß das Aussprechen des Segens als Ausdruck der gnädigen Gefinnung (1 Mos. 1, 22. 28. 9, 1, vgl. 4 Mos. 6, 23), sondern auch die Wirkung des Segens (1 Mos. 12, 2. 3. 17, 16 u. a.,

irgendwelche weitere Erklärung und Ausführung; daher mag es geschehen sein, daß kein einziger Ausleger nach ihnen darauf Rücksicht nahm. Ich führe die eigenen Worte der Genannten vor. Grotius sagt zu 1 Timoth. 1, 2: „Confer Numer. VI, 24 et sequentibus.“ Schramm Comment. in ep. P. ad Titum. Lugd. Bat. 1763. 4. p. 35: „Haec benedictionis formula quoad essentialia convenit cum solenni benedictione sacerdotali, quae super Israel pronuntiari solebat.“ Baumgarten-Crusius Theol. Auslegung d. Johann. Schriften. Bb. 2 (Jena 1845) S. 273: „Der Gruß — den drei Sätzen in der Mosaischen Segensformel entsprechend: Wohlwollen, Wohlthat, fortwährendes Wohl.“ Man sieht aus diesen Worten, außer denen die Genannten eben nichts weiter über die Sache geben, daß sie namentlich nicht das, nachher von mir zu erörternde, Verhältniß der fraglichen Segensformel zur alexandrinisch-griechischen Uebersetzung jener Mosaischen Gesetzesstelle kannten.

¹⁾ Fast alle Kirchenväter und älteren Theologen, auch Neuere, finden in diesen drei Sätzen der Formel eine geheimnißvolle Andeutung der dreifachen Subjektsunterscheidung in der Gottheit: „Jehova, von welchem Segen und Gut stammt; Jehova, welcher Licht ist und Gnade verleiht; Jehova, welcher sich auf den Menschen herniederbeugt und Frieden spendet.“ Vgl. Philippi Kirchl. Glaubenslehre. B. 1 (1854) S. 194 f.; dazu Keil Bibl. Commentar über d. Bücher Mose's. B. 2 (Leipz. 1862) S. 204 f.

3. Der erste Satz der alten Segensformel (B. 24) spricht den Gedanken ganz allgemein aus, den Sinn der beiden folgenden Sätze (B. 25 f.) umfassend: als Erweis seiner Huld wirke Jehova dein Heil. Der zweite und dritte Satz geben die Ausführung in der oben nachgewiesenen Art: Jehova lasse dir angedeihen seine huldvolle Gesinnung (B. 25) und, was daraus folgt, seine wirksame Fürsorge: er schaffe dir Heil! (B. 26). — Ganz analog sind nun auch *χάρις ἔλεος εἰρήνη* zu fassen. Das allgemeine Wort ist *χάρις*, Gnade, entsprechend dem Segnen (in jener Segensformel) überhaupt, als Ausdruck der gnädigen Gesinnung von Gott und Christus und der außer ihnen vorhandenen Gnadenerweisung oder Gnadengabe, und demnach Beides umfassend, was ausführend beigefügt wird: erstens das *ἔλεος*, Huld, d. i. die huldvolle Gesinnung, und zweitens die *εἰρήνη*, Heil, d. i. der durch den Erweis des *ἔλεος* hergestellte faktische Erfolg in jeglicher Beziehung. Die Apostel wünschen ihren Lesern die Gnade Gottes und Christi zugewendet und erwiesen; mögen Beide huldvoll gegen euch gesinnt sein und euer Heil wirken!

Aus Vorhergehendem erhellt, daß *ἔλεος* anstatt *χάρις* neben *εἰρήνη* gestellt nicht auffallen kann, wie es denn in der oben angeführten Ueberschrift des Polykarp'schen Briefs heißt: *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ κτλ. πληθυνθείη*. Der Apostel Judas B. 2 — und nach ihm, wie wir bereits sahen, der Verfasser des Briefs der Smyrnaer Gemeinde — sagt: *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη*. Hier möchte ich wegen der Analogie mit jener alttestamentlichen Segensformel unter *ἀγάπη* nicht die Liebe der Christen zu Gott oder unter einander verstehen, diese Liebe ebenfalls als Gnadengabe betrachtet, vielmehr, wozu auch B. 21 *ἀγάπη Θεοῦ* (gen. subi.) besser paßt, die Liebe Gottes zu den Christen, diese Liebe als tiefster Grund des *ἔλεος* und der daraus hervorstießenden *εἰρήνη* gedacht. — Und nunmehr wird auch eine andere Stelle klar werden, die den Ausleger manche Schwierigkeit bereitet hat. Ich meine den Wunsch des Apostels Gal. 6, 16: *καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχοῦσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος, καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*. Unlängst hat Matthias (Der Galaterbr., Cass. 1865, S. 77 u. 207 f.) die Worte *καὶ ἐπὶ τ. Ἰσραὴλ τ. Θεοῦ* ganz unpassend von den vorhergehenden losgetrennt und mit den folgenden verbunden: „Und die nach dieser Richtschnur wandeln — Friede über Alle und Barmher-

zigkeit! Und über das Israel Gottes mache mir fortan Niemand Bekümmerniß.“ Vielmehr muß folgender Maßen erklärt werden: „Und Alle, welche nach dieser (antijüdischen) Richtschnur (B. 15) wandeln, — Heil (komme) über sie (ἐπ' αὐτούς, von Gott herab) und Gnade, und zwar (καί epeexegetisch) als über das wahre Israel“ (= weil sie vor Gott als die wahren Israeliten gelten). Dabei denkt Paulus, was eben kein Ausleger bemerkte, an jenen altisraelitischen Segenswunsch, welcher über die leidlichen Nachkommen Jakob's, das *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1 Kor. 10, 18), von den Priestern gesprochen wurde. Der Apostel stellt sich unter der Person eines Priesters vor, von welchem das (wahre) Volk des Herrn — das *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* — gesegnet wird, womit er natürlich meint die Gesamtheit der Gläubigen aus Juden und Heiden. Hier steht *ἔλεος* nach *εὐχὴν*, dafern der Effekt vor dem Bewirkenden gedacht ist. So heißt es auch in der oben angeführten Ueberschrift des Briefs der gallischen Gemeinden: *εὐχὴν καὶ χάρις*. Uebrigens liegt in ἐπ' αὐτούς die klare Hindeutung auf das doppelte ἐπὶ σέ in jenem Segen: *ἐπιφάναι* (und *ἐπάραι*) *κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σέ*.

Ich füge Einiges über die altisraelitische Segensformel selbst bei. Sie heißt *ברכה כהנים*, Segen der Priester, oder *נשיאין כהנים*, weil dieser Segen mit Erhebung der Hände (3 Mos. 9, 22) ertheilt wurde. Die heilige Schrift 4 Mos. 6, 23 f. („Jehova redete zu Mose und sprach: Rede zu Aaron und seinen Söhnen“; vgl. 1 Chron. 23, 13) giebt das bestimmte Gesetz für die Priester, das Volk Israels mit den Worten „Jehova segne dich und behüte dich“ u. s. w. zu segnen. Dieses Gesetz wurde von der Synagoge stets beobachtet. Durch die Priester soll der Segen Jehova's auf die Kinder Israels gebracht werden, und, wie die Schrift (B. 27) hinzufügt, „ich will sie segnen“, d. h. meinen Segen als Wirkung an den Segenspruch knüpfen. Wann dieser Priestersegen ertheilt werden sollte, ist nicht gesagt; wahrscheinlich bei jedem öffentlichen Opfer. So sprach Aaron den Segen vom Altar herab (3 Mos. 9, 22). In der Synagoge wird, sobald eine Versammlung von zehn Personen stattfindet, derselbe ertheilt¹⁾. — Da bekanntlich Manches aus dem synagogalen

¹⁾ Weiteres darüber bei Vitrिंगа De synagoga vetere. Ed. 2. p. 1117 sqq. und Duschak Geschichte u. Darstellung des Jüdischen Cultus. Mannh. 1866. S. 266 ff.

Cultus, hauptsächlich aus dessen bedeutendstem Theile, den Gebeten, als freie Nachahmung, wobei das Princip der evangelischen Selbstständigkeit zu seiner vollen Anerkennung kam, und in höherer, dem Geiste der neuen Sache entsprechenden Auffassung in den urchristlichen Gottesdienst überging ¹⁾: so liegt die Vermuthung nahe, auch nach jenem apostolischen Segenswunsche *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* und *χάρις ἑλεος εἰρήνη* sowie nach jener Stelle des Galaterbriefs (6, 16) und der später noch besonders hervorzuhebenden Stelle 2 Thess. 3, 16 (*δῶν ὑμῖν τὴν εἰρήνην*), daß dieser im Synagogencultus gebräuchliche Priestersegens gleichfalls in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen des apostolischen Zeitalters gesprochen wurde. Doch läßt sich dieß nicht weiter durch ein positives Zeugniß nachweisen; ein solches Zeugniß habe ich in den Quellschriften des zweiten und dritten Jahrhunderts nicht gefunden. Vielleicht wurde er dann, wie das Vaterunser, zu den Mysterien gerechnet und ein Theil der sogenannten Arcan-Disziplin. Aber später, gegen Ende des dritten Jahrhunderts, erscheint derselbe in den Apostolischen Constitutionen 2. c. 57. §. 13 als ein Stück des christlichen Cultus, nach Entlassung der Katechumenen und Büßenden und kurz vor der eucharistischen Feier: *Ὁ ἀρχιερεὺς (der Bischof) ἐπενχόμενος τῷ λαῷ εἰρήνην εὐλογεῖτω τοῦτον, ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο τοῖς ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαὸν τούτοις τοῖς ῥήμασιν· Εὐλογῆσαι σε κύριος καὶ φυλάξαι σε κτλ.* ²⁾ In den alten Liturgien der orientalischen Kirche (benannt nach Eusebius, Jakobus, Markus, Chaddäus), aus denen die übrigen geflossen sind, kommt jener priesterliche Segen vollständig nicht vor; doch wird die *εἰρήνη* oftmals während der heiligen Handlung durch den Bischof erwähnt, in den Formeln: *εἰρήνη ὑμῖν* oder *πᾶσιν*, mit der Antwort der Gemeinde *καὶ τῷ πνεύματί σου*, — und *ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν*, mit dem Responsum *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σου* ³⁾. Diese sind gleichsam Abbreviaturen des Mosaisch-Aaronischen

¹⁾ Vgl. Bittunga l. c. p. 1104 sqq., mag er immerhin die Parallelen etwas pedantisch durchführen.

²⁾ Die früheren Herausgeber der Constitutionen, auch Migne in seinem Abdruck der Cotelier'schen Ausgabe v. 1724 (Clem. Opp. Par. 1857), geben diese Stelle in einer defekten Gestalt; erst Nelson (1853, p. 69) und Lagarde (1862, p. 87) haben das Fehlende ergänzt.

³⁾ Vgl. d. Stellen bei Daniel Codex liturg. ecclesiae univ. T. IV. p. 73. 91 sqq. 137 sqq. 176 sqq.

Segens, in welchem der Schluß *δὴ σοι εἰρήνην*, auch im Hinblick auf den im Neuen Testament so häufig wiederholten Gruß durch *εἰρήνην*, für besonders wichtig gehalten wurde. Chrysostomus sagt in seiner dritten Homilie zum Kolosserbrief: *Ἐν ταῖς ἐκκλησίαις εἰρήνην, ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐν ταῖς λιταῖς, ἐν ταῖς προσήρῃσι καὶ ἁπαῖς καὶ δις καὶ τρις καὶ πολλάκις αὐτὴν δίδωσιν ὁ τῆς ἐκκλησίας προσετώς, Εἰρήνη ὑμῖν ἐπιλέγων.* — *Ὅταν εἰσέλθῃ ὁ τῆς ἐκκλησίας προσετώς, εὐθὺς λέγει· Εἰρήνη πᾶσιν· ὅταν ὁμιλῇ· Εἰρήνη πᾶσιν κτλ.* So war der Schluß der Messe auch in der lateinischen Kirche, schon im Kanon des Gelasius (und Gregorius): *Pax domini sit semper vobiscum* ¹⁾. Luther adoptirte die vollständige Segensformel. Er sagt in seiner Formula missae et communionis pro ecclesia Vuittembergensi (v. J. 1523) §. 8: „Benedictio solida detur. Vel accipiat illa Numeri VI, quam ipse dominus digessit, d. Benedicat nos dominus et custodiat nos, Ostendat nobis faciem suam et misereatur nostri, Conuertat dominus faciem suam ad nos et det nobis pacem. — Eiusmodi credo et Christum vsum fuisse, cum in caelum ascendens suos discipulos benedixit.” Und in seiner Deutsche Messe vnd ordnung GOTTIS diensts (1526): „Darnach folget die Collecten mit dem seggen. — Der herr segne dich vnd behuete dich. Der herr hebe sehn angesicht ubir dyr, vnd sey dyr gnedhg. Der herr hebe sehn angesicht auff dich, vnd gebe dyr fried“ ²⁾. Dieser Segen ist überall in der lutherischen Kirche beim Gottesdienste gebräuchlich: „pulcrum sane ecclesiae Lutheranae peculium et verum cultus divini incrementum“ ³⁾. In der reformirten Kirche

¹⁾ Daniel l. c. T. I. p. 20 sq. — Das Volk durfte vor Ertheilung des Segens die Kirche nicht verlassen. Concil. Aurel. c. 28: „Populus non ante discedat, quam missae solemnitas compleatur, et ubi episcopus non fuerit, benedictionem accipiat sacerdotis.” Vgl. Durandi De ritibus eccl. cathol. l. II. c. 57.

²⁾ Beide Schriften bei Richter Die evang. Kirchenordnungen B. 1. S. 4 39 u. bei Daniel l. c. T. II. p. 89. 110. Luther hat diesen Segen in einer besondern Schrift (1532) ausgelegt, abgedr. in der Erlanger Ausgabe seiner Werke B. 36 (Abth. 3: zreg. deutsche Schr., B. 4) S. 155 ff.

³⁾ Nur der vulgäre Rationalismus konnte sich gegen den kirchlichen Gebrauch dieser Formel erklären; hierher gehört Eisenschmid Geschichte der vornehmsten Kirchengebräuche der Protestanten S. 374 f., der auch über das Geschiehtliche dieser Formel ganz im Unklaren ist. Gaupp Prakt. Theologie. B. 1.

fand er nicht sofort allgemeine Aufnahme; da finden wir ihn erst in der Liturgie des Genfer Katechismus (1545), dann in der Frankfurter Fremdeugemeinde (1554) und der Pfälzer Kirche (1567), sowie später in einigen Agenden, z. B. der von Hessen (1748) und von Basel (1826) ¹⁾.

Gedenken wir endlich der Wunschformel am Schluß der neutestamentlichen Sendschreiben. Bei den Griechen lautete sie *εὐτόχει* oder *εὐνυχεῖτε*, gewöhnlicher *ἔρῶσο* oder *ἔρῶσθε*; ähnlich bei den Lateinern *vale* und *valet*. So steht *ἔρῶσθε* 2 Makk. 11, 21. 33 und 3 Makk. 7, 10 (dafür hat 2 Makk. 11, 38 *ὕγιαλντε*), auch im Schreiben der Gemeinde zu Jerusalem AG. 15, 29, und *ἔρῶσο* im Brief des Petrus an Jakobus (vor den Elementinen) c. 3. Außerdem lesen wir dieselbe mit einem christlich modificirten Zusätze in der alten christlichen Literatur noch in den Ignatianischen Briefen: an Polysf. c. 8 *ἔρῶσθε ἐν κυρίῳ*, an d. Magnes. c. 15 *ἔρῶ. ἐν ὁμολογίᾳ Θεοῦ*, an d. Smyrn. c. 13 *ἔρῶ. ἐν χάριτι Θεοῦ*, an d. Eph. c. 21 *ἔρῶ. ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, an d. Phil. c. 11 *ἔρῶ. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν*, an d. Röm. c. 10 *ἔρῶ. εἰς τέλος, ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Aber der gewöhnliche Segenswunsch, mit welchem im Neuen Testament die Briefe geschlossen werden, enthält das allgemeine Wort *χάρις*, gleichwie im Eingange derselben. So in den Formeln *ἡ χάρις μετὰ σοῦ* 1 Tim. 6, 22 oder *μεθ' ὑμῶν* Kol. 4, 18 oder *μετὰ πάντων ὑμῶν* Tit. 3, 15 u. Hebr. 13, 15, bestimmter *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν* 1 Kor. 16, 23, *ἡ χ. τ. κ. ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μ. ὅ.* 1 Thess. 5, 28, *ἡ χ. τ. κ. Ἰησοῦ μετὰ πάντων* in dem briefartigen Segenswunsch Aposk. 22, 21, welcher der Zuschrift 1, 4 entspricht, auch *ἡ χ. τ. κ. Ἰ. Χρ. μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν* (d. i. nicht bloß: eurem Bewußtsein gegenwärtig, sondern: euch geistig fördernd; — die Formel dann in der Kirche liturgisch angewendet, wie wir oben sahen) Phil. 4, 23 und ebenso, nur daß *ἡμῶν* zu *κυρίου* hinzukommt, Gal. 6, 18 u. Philem. 25. Den Segensgruß mit *εἰρήνη* (= Heil, vgl. 2 Thess. 3, 16) geben 3 Joh. 15: *εἰ-*

S. 295: „Sie würde selbst dann nicht zu entfernen sein, wenn mit Evidenz nachgewiesen wäre, daß erst die judaisirende Priesteridee in der christlichen Kirche ihre Einführung veranlaßt habe.“

¹⁾ Bei Daniel l. c. Tom. III. p. 51. 59. 65. 70. 73.

εἰρήνη σοι, 1 Petr. 5, 14: εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ, Röm. 15, 33: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (d. h. welcher das Heil verleiht) μετὰ πάντων ὑμῶν. Wie in keinem anderen Briefe erscheint derselbe dreitheilig nach der göttlichen Trias 2 Kor. 13, 13: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. In dieser Stelle bezeichnet die χάρις Χριστοῦ das durch Christus Erworbene und schließt beides Folgende in sich, weshalb sie auch zuerst genannt ist, während sie anderwärts in den Briefschlüssen allein steht. Selbige schließt in sich: 1) die ἀγάπη θεοῦ (Röm. 5, 5. 8. 8, 39), das Allgemeine der christlichen Segnung: Wiederherstellung und Sicherung der göttlichen Gunst gegen uns; hier bezeichnet die Liebe Gottes den Erfolg (wie Röm. 8), anderwärts (Röm. 5) den Grund der christlichen Segnung; 2) die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος (wie 1 Kor. 1, 9 κοινωνία Ἰησοῦ Χρ.), d. h. die Theilnahme an dem heiligen Geiste. Vater, Sohn und Geist sind auch hier wie in der ganzen apostolischen Lehre die drei Principien (Urheber oder Segnenden) in der christlichen Sache und Anstalt. Dieser „Paulinische Segen“ ist im kirchlichen Gebrauche neben die Mosaische Segensformel getreten; schon in der alten (griech.) Kirche ward er liturgisch benutzt ¹⁾. — Ein zwiefacher Segenswunsch steht 2 Timoth. 4, 22: ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματος σου. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν. Röm. 16, 20 u. 24: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. μεθ' ὑμῶν. — ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. μετὰ πάντων ὑμῶν, wozu Wolf (Curae p. 295) treffend bemerkt: „Ita hodiernum, ubi epistola vale dicto consummata est, et alia paucis commemoranda menti se adhuc offerunt, scribere solemus: vale iterum.“ Die zweite Formel, ἡ χάρις — μετὰ πάντων ὑμῶν, lesen wir auch 2 Thess. 3, 18, nachdem B. 16 die Worte vorausgegangen waren: ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δώη ὑμῖν τὴν εἰρήνην (der Artifel steht nicht ohne Bedeutung, eben — was kein Ausleger bemerkte — hinweisend auf das bestimmte Heil 4 Mos. 6, 26: κύριος — δώη σοι εἰρήνην) διὰ παντός ἐν παντὶ τρόπῳ. ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν. In den Liturgien der Griechen und Lateiner ist diese Formel sehr alt: ὁ κύριος μετὰ πάντων und dominus vobiscum ²⁾.

¹⁾ Vgl. die Stellen bei Daniel l. c. T. IV. p. 48. 178. 356. Theilweise umgestellt im dogmatischen Interesse gegen den Sabellianismus p. 61: ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. καὶ

²⁾ Bei Daniel T. I. p. 14. 15 u. T. IV. p. 150. 167.

Εph. 6, 23 f.: εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπῶντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἐν ἀφθαρσίᾳ, letzte Formel mit ἀγαπῶντων zu verbinden: die den Herrn lieben ohne Aufhören. Glaube und Liebe (ἀγ. μ. πίστ.) stehen hier wie Gal. 5, 6. 2 Thess. 1, 3. 1 Timoth. 1, 5 neben einander als die beiden christlichen Grundeigenschaften, wozu 1 Kor. 13 und 1 Thess. 1, 3 noch die Hoffnung kommt als das übersinnliche Element des christlichen Charakters. Ohne Segensgruß schließen die Briefe Jakobi, 2 Petri, Judä (diese beiden geben eine Doxologie), 1 u. 2 Johannis.

In der christlichen Literatur alter Zeit außerhalb des neutestamentlichen Kanon sind mir, abgesehen von den bereits aus den Ignatianischen Briefen angeführten, bloß drei Schlußsegenswünsche bekannt. Polykarpus sagt c. 14: gratia cum omnibus vobis. Im Original hat jedenfalls gestanden: ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν. Barnabas c. 21: ὁ κύριος τῆς δόξης καὶ πάσης χάριτος μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν. Clemens 1 Kor. c. 59: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. μεθ' ὑμῶν καὶ μετὰ πάντων πανταχῇ τῶν κεκλημένων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ δι' αὐτοῦ, δι' οὗ αὐτῷ δόξα — εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.



Erhard Schnepff in Jena.

Ein Beitrag zur Geschichte der Streittheologie in den fünfzig Jahren des Jahrhunderts der Reformation ¹⁾.

Von

Dr. Julius Hartmann,

Pfarrverweser in Schöndal (Württemberg).

Die Stiftung der Universität Jena durch die Söhne des gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich war wesentlich in der Abneigung gegen Kursachsen, insbesondere gegen das seit Luther's Tod von Melanchthon beherrschte Wittenberg und das verwandte Leipzig, begründet. Nie hat die lutherische Orthodoxie einen Schirmherrn von einseitigerem Eifer gehabt als den Stifter jener Hochschule, den Herzog Johann Friedrich den Mittleren zu Weimar, das unglückliche Werkzeug der Amsdorf und Flacius. Auch die Berufung Erhard Schnepff's ²⁾ an das im März 1548 gegründete akademische Gymnasium in der Saalestadt, das erst zehn Jahre später zur Universität erhoben wurde, verräth jene Tendenz, den thüringer Landen das reine Lutherthum zu erhalten. Zwar hatte Melanchthon selbst, mild und treu, wie er sich allezeit gegen Freunde erwies, auch wenn ihre Dogmatik nicht immer die seine war, seinem Landsmann und Jugendfreund Schnepff, als ihn das Interim von Lehrstuhl und Kanzel in Tübingen verdrängte, den Weg nordwärts gebahnt. Aber in Jena sah derselbe sich festgehalten nicht wegen, sondern trotz seiner Freundschaft mit Philippus, weil er, wie der Kurfürst aus Brüssel an seine Söhne schrieb, „der Religion und Sacramente halben ganz rein war, darauf man sich darf verlassen, und der, wie man sagt,

¹⁾ Aus einer zum Druck vorbereiteten Biographie Schnepff's.

²⁾ Geboren zu Heilbronn 1495, studirt in Erfurt und Heidelberg, Prediger in Weinsberg, Güttenberg am Neckar, Wimpfen bis 1526, Reformator in Nassau-Weilburg, Professor in Marburg bis 1534, württembergischer Reformator neben Blarer und theilweise Brenz bis 1544.

vor dem Feuer darf stehen“. An Gelegenheit, dieses Vertrauen zu rechtfertigen, sollte es Schnepff in einer Zeit, da Rathlosigkeit und Leidenschaft einen theologischen Streit um den andern erregten, um so weniger fehlen, als ihm neben seinem Lehr- und Predigtamt zu Jena die große Kirchenvisitation in den thüringer Landen zugleich mit Ainsdorf und Anderen übertragen war. Gleich der erste, noch rein locale Streit, in welchem wir Schnepff Amtshalber mit thätig sehen, läßt durch seinen Ausgang für die drohenden weiteren Wirren wenig Gutes ahnen. Der Superintendent Justus Menius in Gotha war mit seinem Diaconus Georg Merula und dem Pfarrer Georg Fuldener in Waltershausen wegen ihrer Auflehnung gegen den Exorcismus in der Taufe zerfallen. Es gelang den vom Herzog mit der Vermittelung Beauftragten, Schnepff, dem Hofprediger Johannes Stolz und Johann Cäsius von Weimar, Frieden zu stiften. Aber im folgenden Jahr, als der Wind unter Ainsdorf's Leitung bereits schärfer wehte, sehen wir Merula wegen Rückfalls aus dem Lande verwiesen.

Dem häßlichen Kampfe, der sich bereits wider die von Melanchthon eingegangene Freilassung der sogenannten Adiaphora im Leipziger Interim erhoben hatte, bleibt Schnepff vorerst ferne. Noch war er für seinen großen Landsmann Philippus noster amicus Sunipes — wie Melanchthon das Snepius scherzend umstellt, ähnlich dem Esilaus aus Alesius in demselben Briefe —, noch ist es dem Vielangefochtenen ein besonderes Anliegen, mit den Jenensern über die neuen Controversen der Glacius, Major, Menius, Agricola, Osiander, Stancarus, Westfal mündlich oder doch schriftlich sich zu besprechen und von Schnepff, aus seinem noch des Friedens sich freuenden Asyl, durch Briefe erfreut zu werden; er nimmt aus der Ferne freundlichen Antheil an den Ereignissen in Schnepff's Familienleben, so als Dietrich Schnepff mit einer Tochter des Jugendfreundes beider, Johann Brenz, sich vermählte; er denkt an den alten Freund, wenn es sich um Besetzung einer Rostocker Professur oder der Superintendenz zu Augsburg handelt; er erweist dem Freunde in Jena kleine Aufmerksamkeiten durch Zusendung interessanter Münzen u. A. Besonders in dem mit Andreas Osiander in Königsberg über die Rechtfertigungslehre entbrannten Streit sehen wir Melanchthon darauf bedacht, immer zuerst Schnepff's Stimme zu hören. Aber während seine eigene „mit der musterhaftesten und nur Melanchthon möglichen Mäßigung“ sich ver-

nehmen ließ, stimmt Schnepff in den Ton seiner Umgebung ein, dessen Maßlosigkeit nur etwa von Osiander selbst überboten werden konnte. Herzog Albrecht von Preußen hatte sich nämlich an die Herzoge von Sachsen mit der Bitte um ein Gutachten über den in seinem Lande wüthenden Streit gewendet. Die thüringischen Theologen veröffentlichten ein solches unter dem Titel: „Censurae d. i. Erkenntniß aus Gottes Wort und heiliger Schrift über die Bekenntniß Andreä Osiandri von dem einigen Mittler Jesu Christo und von der Rechtfertigung des Glaubens. Datum 18. Januar 1552“ (von Justus Menius herausgegeben 1552). Die Schrift war unterzeichnet von Amsdorf, Justus Jonas, „Erhardus Snepsius Doctor“, Strigel, Maximilian Mörlin, Birnstiel und Fessel in Coburg, J. Menius in Gotha, Aurifaber, Stolz und Graio in Weimar; ob, wie Salig angiebt, Menius, Strigel und Schnepff sich in die Abfassung der drei Abschnitte theilten, ist nicht mehr zu entscheiden. Fast scheint es, als sei die Schrift trotz mehrfacher grober Ausfälle dem Menius und Amsdorf zu zahm gewesen, da sie sofort noch besondere Schriften „wider die alcumistische Theologiam A. Osiandri“ und das „Gewäsch und Gespen menschlicher Vernunft und Weisheit“ erscheinen ließen. Die Unbefangenheit, mit welcher, im Gegensatz gegen diese Eiferer, Brenz und die anderen Württemberger den Wortstreit als solchen erkannten und beizulegen versuchten, brachte die Thüringer begreiflicherweise in Harnisch. Amsdorf, Schnepff und Menius schrieben am 14. Januar 1553 an Brenz und Genossen. Nach eben eingelaufenen Nachrichten aus Königsberg werden auch nach Osiander's Tod noch — er war am 17. October 1552 dem Streit entrückt worden — die Brenz'schen Bedenken und Schriften mißbraucht, die Wahrheit damit unterdrückt, die Irrthümer erhoben und gefördert und der heilige Geist in so vielen christgläubigen Herzen zum höchsten betrübt. Sie möchten die Schwaben belehren, daß „zwischen Osiander und der Kirche gar kein bellum grammaticale oder Wortgezänk, sondern ein heftiges und großwichtiges bellum reale d. h. ein Kampf und Streit über den allerhöchsten und großmächtigsten Sachen sei, daran der göttlichen Majestät Ehre und aller Welt Heil und Seligkeit gelegen ist“. Darauf entgegneten Brenz und seine Freunde (Beurlin, Isenmann, Frecht, Gräter — der Letzte mit einem scharfen Beisatz, daß die Thüringer ohne genaue Kenntniß der Sache durch Herausreißen einzelner Sätze Brenz verdammen — Tübingen

13. Februar 1553:) sie können erst, wenn alle ihre Collegen beisammen seien, antworten, falls sie dies überhaupt nothwendig finden werden. Vorerst können sie nur mit David sagen: „Wenn mich doch mein Feind schändete, wollt' ich's leiden, und wenn mich mein Hasser pochte, wollt' ich mich vor ihm verbergen; du aber bist mein Geselle, mein Pfleger und mein Verwandter“ — und mit Christo: „Habe ich übel geredet, so beweise es, daß es böse sei; habe ich aber recht geredet, warum schlägst du mich?“

Die Sachsen brachten den Streit auf die Kanzel und zeigten sich wenig versöhnlich. Als im Februar 1555 ein preußischer Gesandter in Weimar erschien und ein Gutachten über den Abschied der Königsberger Synode vom September 1554 wünschte, gaben Amsdorf, Schnepff und Stolz dieses dahin ab (11. Februar 1555), daß das Evangelium durch die neue Lehre in Preußen greulich verlästert und die Kirchen jämmerlich zerrüttet worden seien; die Herzoge aber verdamnten dem entsprechend in ihrem Schreiben die Ketzerei des todtten Mannes. Sie beschäftigte die Gemüther noch längere Zeit. Am 26. Juli 1555 disputirte unter Schnepff's Vorsitz der Diaconus Balthasar Winter von Jena über die wahre und unfälschte Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken und erklärte das Osiander'sche Dogma für gleich verwerflich wie den Irrthum der Papisten und den neuestens zu großer Verwirrung der Gemüther in die Kirchen und Schulen wieder eingeführten Satz Dr. Major's, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien. Diese Disputation verdient unsere Aufmerksamkeit besonders durch die sie begleitenden Umstände. Freitag nach Jacobi hatte Herzog Johann Friedrich der Mittlere an die Räthe zu Weimar geschrieben, Schnepff wolle eine Disputation abhalten, sie sollen darauf sehen, daß Alles ordentlich zugehe und nichts ohne Censur gedruckt werde; ob man die Arbeit auch vorher dem Bischof Amsdorf mitgetheilt habe? Die Räthe antworteten: die Disputation sei ohne Tadel bereits vor sich gegangen und nur eine gewöhnliche Schuldisputation gewesen; gedruckt werden dabei nur die Thesen; Amsdorf aber habe es nicht zu wissen brauchen, wäre auch nicht billig. Wir sehen: „Seine Gnaden“, der vertriebene Bischof von Naumburg, der Exul Christi, wie er sich gern nannte, spielte mit des Herzogs Willen bereits den Bischof in den Ernestinischen Landen. Ja, schon im Frühjahr 1554, noch bei des Kurfürsten Lebzeiten, hatten die Jenaischen Theologen einen von Amsdorf verfaßten ziemlich scharfen Ordina-

tionseid gutheißen müssen. Die Kirchenvisitation, an deren Spitze er stand, führte der von seinen Fürsten Vermöhlte, der (nach dem Urtheil eines ihm nicht ungünstigen Biographen) mit dem Alter immer geschwägiger, mißtrauischer und rechthaberischer wurde, ganz als schroffer Parteimann. Das trat besonders offen zu Tage in dem Handel mit Justus Menius, welcher auch unserem Schnepff viel Mühe und Unlust bringen sollte.

Der Superintendent in Gotha, Justus Menius, hatte, als er im Jahr 1554 zur Visitation der thüringer Lande beigezogen wurde, auf Amsdorf's Frage, wie er sich zu der Lehre des Wittenbergers Georg Major von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit stelle, eine befriedigende Erklärung abgegeben, nachher aber in die unbedingte Verdammung der Major'schen Lehre nicht gewilligt. Jene erste Erklärung wollte er, wie er später an Schnepff schrieb, „aus Unbedacht“ gegeben haben, „da er Dr. Major's Bücher noch gar nicht gelesen“. In seinem Gewissen beunruhigt, schickte er im November an die Visitatoren, zunächst an Schnepff, eine nur für sie bestimmte lateinische Schrift in 110 Sätzen „über die Frage, ob gute Werke nothwendig seien zur Seligkeit“, welche Frage er in einem der Lehre Luther's völlig entsprechenden Sinne bejahen zu können glaubte. Schnepff hatte Major's Lehre von vornherein auf dem Katheder bekämpft, daher ihn — nach seinem Bericht an die Herzoge vor Weihnachten 1554 — Menius' Schreiben mit den Propositionen gar sehr erschreckte, dermaßen, daß alle Herren Visitatores solch herzliche Betrübniß an ihm vermerkten, darum er's auch M. Stolzio (dem Hosprediger von Weimar) nicht verhehlen konnte. Und mit seinem Rath schrieb er Menio wiederum, bat, flehte und erinnerte ihn zum höchsten, er wolle doch innehalten und die Propositionen an den Tag nicht kommen lassen bis zu einer gemeinsamen Conferenz. Schnepff setzte sich auch nieder und stellte Streit- und Gegenschlüsse oder Propositiones und verabredete mit Amsdorf und Stolz, gleich in der künftigen Woche, sobald sie gen Gotha kämen, mit Menio zu handeln, ob sie ihn von seinem Irrthum bringen und wiederum gewinnen möchten. Um Neujahr 1555 fand die Verhandlung in Gotha statt. Schnepff theilte dem Menius seine Gegenpropositionen mit, daß er sich mit Muße darin ersehen möchte, disputirte mit ihm den ganzen Handel und kam endlich dahin, daß Justi Menii Sententia von der Rechtfertigung und guten Werken recht aufrichtig der heiligen Schrift ge-

mäß und untadelig sei, wie auch Dr. Major neulich in dem Commentar zum Philipperbrief sich also erklärt habe, daß er von allen Punkten des Artikels der Rechtfertigung recht schreibe und von Niemand könne gescholten werden. Denn daß in dem Gläubigen nach Empfangung des heiligen Geistes gute Werke und ein neues, Gott gefälliges Leben gewißlich und von Noth wegen folgen müsse, diemeil der heilige Geist in den Gläubigen nicht müßig und ein guter Baum ohne gute Frucht nicht sein könne, — diese Meinung sei recht und gewißlich wahr und halte es auch Dr. Major also. Aber im Darlegen und Ausreden solcher Meinung d. i. in modo loquendi et forma orationis habe sich Dr. Major übersehen und der Sache zu viel gethan. Denn solche Meinung auszusprechen, sei genug, daß man sage, gute Werke seien vonnöthen und sollen gethan werden, wogegen Major, vielleicht aus guter Meinung, die Leute ernster zur Besserung des Lebens anzuhalten, noch die particulam „zur Seligkeit“ dazu gethan, welche Rede darum nicht geduldet könne werden, weil sie dunkel, zweideutig und zänkisch sei und die Schrift nirgends also rede und Jeder das „zur Seligkeit“ so verstehen müsse, die guten Werke seien zur Rechtfertigung vonnöthen, weil bei Paulus Rechtfertigung, Seligkeit und Heil Ein Ding seien. Darum soll von männiglich dahin gearbeitet werden mit höchstem Fleiß, daß die rechte wahre Sentenz von der Rechtfertigung und guten Werken wider das Papstthum mit hellen, klaren, unzweifelhaftigen, unzänkischen Worten den Nachkömmlingen erhalten werde; Major's drei Sätze aber: gute Werke sind zur Seligkeit nothwendig; Niemand ist je ohne gute Werke selig worden, und es ist unmöglich, ohne gute Werke selig zu werden, seien in der Kirche Gottes nimmermehr zu dulden. Aber Menius, von den Herren Visitatoribus aufs Rathhaus zum Gespräch gefordert, ließ sich nicht bereben, die Sätze Major's als verdächtig zu damniren, sondern bestand und verharrte in dieser seiner Neutralität, daß er dieselben weder defendiren noch damniren wollte, wiewohl er etlichermalen näher zur Defension denn zur Damnation sich geneigt vermerken ließ. Doch versprach er, wie bisher, so auch fürhin die Sätze nicht öffentlich zu brauchen, da sie jedenfalls noch auf einen andern und ärgerlichen Mißverstand gezogen werden könnten. Er erzählte, kürzlich von Melancthon einen Brief in der Hand gehabt zu haben, worin er Einen bitte, solche Form der Rede nicht zu brauchen, bekannte auch in einem Schreiben an die Visitatoren, daß dieselbe zweideutig sei, wie denn auch Dr. Luther dieselbe nicht

habe leiden wollen. So kamen die Visitatoren zu dem Antrag, welcher Schnepff's Bericht an den Herzog beschließt: die Wankung Menii in modo loquendi noch zur Zeit aus allerlei Ursachen zu dissimuliren und zu übergehen, in Hoffnung, daß mit der Zeit er sich wohl anders bedenken und vergleichen werde.

Doch diese Hoffnung täuschte. Schnepff stellte dem Menius neue Propositionen zu, „ob aus solcher eigener und Anderer Bekenntniß er von der Defension der Sätze Major's abgehalten könne werden“. Die Schnepff'schen Thesen erinnerten an Melanchthon's Warnung und Luther's Urtheil, an Menius' eigene briefliche Erklärung und an Major's indirecten Widerruf, sofern er in seinem Commentar zum Philipperbrief, wo er die Rechtfertigungslehre methodisch mit ausgezeichnete Klarheit entwickele, nicht mit einem Wörtlein seines alten Satzes gedenke. Aber Menius gab eine Antwort, welche die Visitatoren „nicht wenig betrübte“.

Ein Zwischenfall steigerte überdies die Unlust der Verhandlungen. Am Abend Epiphaniä schrieb auf Anrathen Melanchthon's der Rath der Stadt Nordhausen in Thüringen, wo Majoristen und Amsdorfer einander schroff gegenüberstanden, „dem Herrn Erhardo Schnepffio, Justo Menio und Johanni Stolzio sammt den andern der Universität Jhenä heiliger Schrift Gelehrten und Predigern“: wie bei ihnen nach Absterben der friedsamten, gelehrten und frommen Prädicanten neue an deren Statt gekommen und allerhand Irrungen entstanden seien, welche der Rath anfangs gestillt; jetzt aber, da die Kläger die Sachen vor das gemeine Volk haben kommen lassen wollen, habe der Rath ihnen und den Beklagten auferlegt, die Sache schriftlich zu stellen, und erlaube er sich, die Schriften beider Theile zur Prüfung vorzulegen. Schnepff und Stolz antworteten ganz im Sinne ihrer Erklärung über Menius und schickten auch diesem die Nordhäuser Acten. Als sie Tags darauf anfragten, ob er mit seiner Antwort fertig, ließ er sagen, er wolle für sich schreiben und gedenke, bei seiner Meinung, so er ihnen mündlich und schriftlich gethan, zu verharren. Nochmals versuchte Stolz, „ob der Mann möchte gewonnen werden, richtete aber bei dem störrigen Gemüth desselben nichts aus“. Darauf ließen ihm die Visitatoren ihres Amts wegen durch ihren Schreiber befehlen, mit seinem Schreiben nach Nordhausen innezuhalten, was er bis zu einer neuen Anfrage von dorthier versprach. Statt einer solchen kam jetzt (Donnerstag nach Lichtmeß) die Bitte an die Herzoge, zu einem

Vergleich Schnepff und Menius nach Nordhausen entsenden zu wollen. Es wurde erwidert, man könne Schnepff ohne sonderliche Irrung von einer angefangenen Visitation nicht abfordern, nach dieser möge er mit einem Andern dahin reisen. Zuvor aber war mit Menius noch Manches zu bestehen.

Von Coburg schrieben die Visitatoren am 14. Februar nach Weimar: sie hören, daß Menius eine Vertheidigungsschrift herausgeben wolle, der Herzog möge ihn, wenn sie zurück sein werden, zur Verantwortung nach Weimar bescheiden. Der Fürst hatte ihm schon am 27. Januar durch einen seiner Rätthe mit einem „Ernst, dessen er Menii halben lieber übrig sein wollte“, drohen lassen; jetzt verbot er ihm geradezu, jene bereits im Druck befindliche Schrift herauszugeben. Menius mochte Weiteres befürchten und floh nach Halle, durfte aber auf eine schriftliche Rechtfertigung hin gegen das erneuerte Versprechen, nichts ohne herzogliche Erlaubniß drucken zu lassen, im Frühjahr zurückkehren, um später seinen Bescheid zu erhalten.

Mittlerweile hatte Schnepff mit Erasmus Sarcerius, Pfarrer von Eisleben, welchem er im Jahr vorher wegen einer Keßerei in Ehesachen hatte entgegentreten müssen, den Nordhäuser Streit durch mündliche Verhandlung beizulegen versucht. Es gelang, beide Theile zum Versprechen des Schweigens zu bewegen, welches Ergebnis Schnepff nach einer Predigt über 2 Cor. 11 der Gemeinde öffentlich mittheilte.

Herausgefordert durch Amsdorf's fortgesetzte Polemik, trat Menius wieder auf den Kampfplatz. Der Magistrat des Städtchens Wehda hatte bei ihm angefragt, ob es wahr sei, daß er ein Papist geworden. Da schrieb er gegen Amsdorf's Schrift: „daß Menius von der reinen Lehre abgefallen sei“, eine „Entschuldigung auf die unwahrhaftige Verleumdung“ u. s. w. Statt abzuwarten, ob der Verfasser seinem Handgelübde zufolge die Schrift von der Presse aus der Regierung zustellen werde, ließ diese sie in der Erfurter Druckerei wegnehmen, fand jedoch nichts Verdammliches darin. Dagegen bot Menius im folgenden Jahre (1556) selbst eine Handhabe zu erfolgreichem Einschreiten wider ihn, indem er ein Schriftchen „von der Vereitung zum seligen Sterben“ und eine Predigt „von der Seligkeit“ ohne Censur erscheinen ließ. Nun trat auch Flacius am Schluß seines Buchs „über die Einigkeit“ wider ihn in die Schranken; Amsdorf schrieb „auf den Schwanz oder letzten Anhang Justus Menius“ und erklärte in der Vorrede zu der Jenaer Ausgabe von

Luther's Werken, seine Lehre sei die erste und letzte, allerschädlichste und giftigste Ketzerei, die von Anfang der Welt erhört worden. Die Machinationen bei Hof begannen von Neuem und die Folge war, daß Menius vom Amt suspendirt, das Predigen sowie jede öffentliche oder geheime Beredung über seine Angelegenheit ihm untersagt und ein neues Handgelübde auferlegt wurde, daß er vor Ausgang der Sache nicht entweichen wolle. Das Gesuch um einen Advocaten wurde ihm abgeschlagen, und als er endlich im August nach Eisenach vor einen Convent von Theologen und fürstlichen Räthen gefordert wurde, erhielt er nur mit Mühe die Erlaubniß, sich von einem Diaconus aus Gotha begleiten zu lassen. Amstdorf hatte selbst von einem Colloquium nichts wissen wollen, sondern nur die Alternative: Widerruf oder Gewalt, gestellt; allein die Jenaer meinten, man müsse Menius doch hören, ob er die zur Seligkeit nothwendigen Werke wirklich als rechtfertigendes Verdienst oder nur als Früchte des Glaubens verstehe.

Schneppf war, gewiß nicht zu seinem Bedauern, verhindert, den Verhandlungen des Glaubensgerichts in Eisenach anzuwohnen. Im August 1556 — wenn nicht schon früher — finden wir ihn auf dem Reichstage zu Regensburg. Hier wollte Herzog Christoph von Württemberg die Türkennoth des Königs Ferdinand zur endlichen Erledigung seines alten Anliegens benützen, zur „Freistellung“ der Religion durch Abschaffung jenes geistlichen Vorbehalts im Augsburger Religionsfrieden, wodurch der Uebertritt der geistlichen Fürsten sammt ihrem Gebiet zur Reformation unmöglich gemacht war. Nach Gewohnheit waren die Protestanten selbst auch diesmal nicht einig. Schneppf war aufs entschiedenste für unbedingte Leistung der Türkenhülfe und gegen jede gewaltsame Selbsthülfe. Aber beschlossen wurde wieder einmal nichts, als daß ein Religionsgespräch zwischen den streitenden Parteien gehalten werden sollte, und zwar zwischen Canisius, Staphylus und Wicel von der römischen, Melancthon, Brenz und Schneppf von der andern Seite.

Noch in Regensburg erhielt Schneppf die Nachricht von dem Ergebniß des „Eisenacher Synodi“, welcher im Beisein des Herzogs Johann Friedrich am 5. August und den folgenden Tagen abgehalten worden war. Schneppf's Schwiegersohn und College Strigel hatte die Verhandlungen mit einer damals seltenen Unbefangenheit geleitet und Menius endlich sieben Sätze als Er-

gebiß der Disputation unterschrieben, übrigens mit dem Zusatz, er habe bis dahin immer so gelehrt und behalte sich, da Einzelnes anders gedeutet worden, vor, dieses in Uebereinstimmung mit den sieben Sätzen näher zu erläutern, wie er denn auch während der Disputation hauptsächlich dies zu beweisen bemüht gewesen war, daß er schon bisher nicht anders als Luther und als Schnepff gelehrt habe.

Doch weniger als irgend ein vorangegangener sollte dieser Lehrvergleich den Frieden befestigen. Wie war das auch anders zu erwarten bei Männern, deren Mehrzahl im Flacius-Amsdorf'schen Geleise ging, wie die Hofprediger Stolz und Goldschmidt (Aurifaber), leidenschaftliche Lutheraner, die in ihrer Sucht, überall Kezerei zu wittern, fast nur von dem Jenaer Juristen Basilius Monner überboten wurden? Johannes Stolz hatte 1555 für die thüringischen Pfarrbibliotheken die Schmalkaldischen Artikel von 1537, jenes gnesiolutherische Kleinod, neu herausgegeben und dabei nicht unterlassen können, in der Vorrede folgendermaßen zu poltern: „Es sollten sich aber etliche derjenigen, so diese Artikel zuvor als für recht und göttliche Wahrheit, dabei man bleiben mußte, gebilligt und ihre Namen unterschrieben finden, billig ihres Abfalls schämen, daß sie hernach den Artikeln zuwider Sacramentirer, Antinomer, Interimisten, Adiaphoristen, Osiandristen u. s. w. sind worden... Christen haben sich daraus der ewigen Wahrheit zu berichten und zu trösten; die andern lasse man fahren, weil sie sich an keine treue Warnung kehren wollen.“ Dieser Eiferer glaubte später sogar den Brenz'schen Katechismus, den nahen Verwandten des Luther'schen, als ein schismatisches Buch verbrennen zu müssen, und dennoch drückte ihn auf seinem Sterbebett die Sünde, daß er die Adiaphoristen nicht angelegentlich genug verdammt habe. Ihm hatte demnach sogar die „Flacianische Synode“, welcher er selbst beigewohnt, nicht genug gethan. Mit dieser aber verhielt es sich also. Angefochten durch die wachsende Spannung zwischen Thüringen und Wittenberg, hatte Schnepff's College Stigel, der vertraute Freund Melancthon's, mit der ausdrücklichen Versicherung, er mische sich sonst nicht in die theologischen Streitigkeiten, sondern bitte nur, sie möchten ein gewisses Maß erhalten und auf erträglichere Weise geführt werden, am Schluß des Jahres 1555 an Melancthon geschrieben: er möge, da er doch mit Calvin in der Abendmahlslehre nicht stimme, kurz und offen seine Ansicht darlegen, um die Gemüther wieder zu

beruhigen und sich von einem drückenden Verdacht zu befreien, Andere gegen einen solchen zu schützen. Melancthon ließ sich nicht darauf ein, was die Jenaer verstimmt. Da die Abendmahlslehre damals auch sonst die Gemüther in Norddeutschland, in Folge von Calvin's Streit mit Westfal in Hamburg, lebhaft beschäftigte, so trat auch Schnepff in die Schranken. Er widmete (1. December 1555) den Herzogen von Sachsen als den Schirmherren der Orthodorie eine kleine Schrift: *Confessio de eucharistia, hanc ob causam hoc potissimum tempore edita, quod certamina vetera de coena Domini novis libellis classicum canentibus recrudescere incipiunt* (Jen. 1556). Bemerkenswerth ist in der mehr praktischen als wissenschaftlichen, wider die Gegner stark declamirenden Schrift die Darlegung der persönlichen Stellung Schnepff's zu dem deutsch-protestantischen Abendmahlsdogma, wie er es seit wohl fünfundsiebzig Jahren in Kirche und Schule gelehrt habe, und namentlich was er über seine Stellung zu des Dogma's classischem Ausdruck in der Augustana sagt. Er eifert gegen die Unerschämtheit der Gegner, welche zu behaupten wagen, daß sie dasselbe lehren, was die Augsburger Confession. Allerdings gebrauche diese nur das Wörtlein *vere* und nicht etwa auch *substantialiter*, man habe aber bei den Berathungen in Augsburg, denen er selbst beigewohnt, obgleich Manche das bloße *vere* zweideutig fanden, sich deswegen auf dasselbe vereinigt, weil damals Niemand von den Anwesenden zwinglisch gedacht; allein die Apologie, die authentische Auslegung der Confession, habe, um alle Scrupel abzuschneiden, die Worte *et substantialiter* hinzugefügt. In einem geschichtlichen Rückblicke beschuldigt Schnepff den Karlstadt, daß er, um sich für die von Luther erfahrenen Unbilden zu rächen, unter Münzer'schen Einflüssen den bösen Samen seiner Nachmahlskegerei ausgestreut, auch Zwingli mit derselben und vielleicht überhaupt mit seinem Geiste des Aufruhrs angesteckt habe, welcher Geist zu einem blutigen Bürgerkrieg und zu dem traurigen, von Vielen freilich als Märthertod gepriesenen Ende des Agitators geführt. Auch der alte Freund Dekolampad muß sich unter die *petulantia et ambitiosa ingenia, corruptores scripturae* u. voll Absurdität werfen lassen.

Gleichzeitig mit Schnepff's Mahnruf lief — Neujahr 1556 — von Monner, der als früherer Lehrer und Erzieher der Prinzen viel Einfluß hatte, in Weimar ein dringendes Schreiben ein: es sei Zeit, gegen die Ketzer Vorkehrungen zu treffen, und zwar 1) durch

eine öffentliche Confession, von den herzoglichen Theologen und Superintendenten lateinisch und deutsch amtlich gestellt; 2) durch ein öffentliches Mandat, welches die Bücher und Schriften der Reher für die herzoglichen Lande verbiete; 3) durch Herausgabe etlicher kleiner Bücher Luther's oder eines Auszugs daraus mit entsprechender Vorrede, um auf das Volk zu wirken.

Eben waren die Herzoge durch diese Zuschriften an ihre Pflichten gegen die Rechtgläubigkeit nachdrücklich erinnert worden, als Gesandte Herzog Christoph's von Württemberg und Friedrich's II. von der Pfalz in Weimar erschienen, um im Angesicht des auf den 1. März 1556 nach Regensburg ausgeschriebenen Reichstags, auf welchem die protestantischen Stände ihre Bemühungen gegen den geistlichen Vorbehalt des Religionsfriedens vereinigen mußten und die Aufforderung zu einem Religionsgespräch mit den Römischen erwarten konnten, einen neuen Friedensversuch zu machen. Sie schlugen einen Convent der evangelischen Fürsten vor, zur Verathung über ein gemeinsames Vorgehen auf dem Reichstage, sowie eine Versammlung der unter sich uneinigen Theologen zum Abschluß des Streits zwischen Magdeburg und Wittenberg durch Amnestie, d. i. gegenseitiges Vergeben und Vergessen. So war von zwei einander entgegengesetzten Seiten der Antrag auf Berufung eines Convents gestellt und Herzog Johann Friedrich ging darauf ein. Schon am 12. Januar traten die Theologen Amsdorf, Stolz, Auri-faber, Schnepff und Strigel in Weimar mit den süddeutschen Gesandten zusammen. Die Theologen widerriethen beide von Herzog Christoph und Pfalzgraf Friedrich vorgeschlagenen Convente: die Zeit sei zu kurz zugemessen, auch könne ein Fürstenconvent bei dem Kaiser Verdacht erwecken. Statt Amnestie wurde in acht Artikeln, welche der Vereinigung mit den Wittenbergern zu Grunde gelegt werden sollten, das eigene Festhalten an der Luther'schen Lehre vom freien Willen und vom Abendmahl erklärt und dagegen von jenen nicht weniger verlangt als aufrichtige Rückkehr zur Augsburger Confession, Verdammung der Zwingli'schen und Schwenkfeld'schen Lehre, der majoristischen und Osiander'schen Irrthümer, der Adiaphoristerei und der neuen gefährlichen Lehre vom freien Willen und dessen Mitwirkung zum Bekehrungswerk (Synergismus). Die einzige Concession, welche die Theologen machten, war, daß sie in Bezug auf den Synergismus, Majorismus und Adiaphorismus von der Form eines persönlichen Widerrufs und öffentlicher Buße abstehen wollten, weil

man die Hoffnung auf eine solche längst aufgegeben habe. Unverrichteter Dinge verließen die fremden Gesandten diese „Flacianische Synode“, wie sie Melanchthon ganz richtig voraus bezeichnet hatte. Der Bruch zwischen Wittenberg und Jena war entschieden.

Am ersteren Orte rächte man sich durch Spottgedichte; der Professor der Beredsamkeit Johann Major geißelte in der „Vogel-Synode“ die ganze Amsdorfsch-Flacianische Partei unbarmherzig. Auch die Schnepfe wird darin als Parteigängerin der Amsel (Amsdorf) bei der zwischen der Nachtigall (Melanchthon), dem Kukuk (Flacius) und der Amsel schwankenden Wahl eines Nachfolgers des Schwans (Luther) mitgenommen, während Strigel gar nicht, Stigel als Stiglig im grünen Thal freundlich erwähnt wird.

Indessen hatte der Handel mit Menius die Bande der Eintracht unter den Thüringern selbst unverkennbar gelockert. Amsdorf war mit dem Eisenacher Ergebniß gar nicht zufrieden; er und, von ihm aufgefordert, Aurifaber denunciirten den Convent: man habe in Eisenach dem Victorinus (Strigel) zu viel nachgegeben und dem Menius durch die Formel ein Loch gelassen, dadurch er entweichen könne und sich gloriiren und brüsten, man habe ihm nichts abgewinnen mögen. Sie fordern, daß das etsi haec oratio: bona opera necessaria sunt ad salutem, in doctrina legis abstractiva et de idea tolerari potest, was Amsdorf schon in Eisenach angefochten, weggethan und von Menius verlangt werde, seine Propositionen in universum zu damniren und seinen errorem zu revociren, sonst reue ihn (Amsdorf), daß er unterschrieben. Dabei polterte der Bischof überhaupt gegen theologische Colloquien, während Aurifaber über Menius' Siegesstolz, Unbeständigkeit und Unwahrheit klagt und ihn beschuldigt, daß er mit seinem Kaplan Wehdemann bei der alten Lehre beharre und Ausflüchte suche, auch leugne, daß beide den frommen Kaplan Thilo zu Gotha, der auf ihre Praktiken Acht habe, ihren Calumniator und Sykophanten heißen u. s. w. Auf diese Anklagen sandte Herzog Johann Friedrich die Prediger Mörlin und Stöfel zu Flacius in Magdeburg und Joachim Mörlin in Braunschweig um Gutachten und erließ auf diese und ein Bedenken der Erfurter hin unterm 26. September an Strigel den Befehl, darauf bedacht zu sein, wie die erste Proposition von Eisenach, da über das de idea und abstractiva bereits Disceptationen entstanden, zu Abschneidung weiterer Cavilla-

tion, dem gemeinen Mann etwas klarlicher und verständlicher gegeben werden möchte. Wie Strigel dem Befehl, der Unmögliches forderte, nachkam, wissen wir nicht. Dagegen liegt uns ein Schreiben von Strigel und Hugel (2. November 1556) vor, worin sie gegen Amsdorf Beschwerde führen, daß er in seinem oben erwähnten Schreiben an Aurfaber die Eisenacher Acta ein schönes unnützes Geschwätz genannt, unter dessen Schein man die Wahrheit verloren habe. Darauf hin wird aus der herzoglichen Kanzlei (3. November) an Schnepff berichtet, „was vor, unter und nach dem Eisenacher Convent Justi Menii halben sich zugetragen“, und sein Bedenken darüber gefordert. Dieses, gleich am folgenden Tage (4. November) gestellt, findet, daß man die erste Proposition des Synodi der Worte etsi etc. halben anzusechten gar keine Ursache gehabt habe, denn sie wahr und wohlgegründet und vor männiglich vertheidigt möge werden, wie sie denn erstlich in der Explication und nachmals überflüssig durch M. Illyricum (Ilacius) befestiget worden, also daß es weiteres Grundes und Befestigung gar nicht bedürfte. Denn da Illyricus mit einer andern Proposition: *integra obedientia legis necessaria est ad salutem*, die Meinung und den Inhalt der ersten synodischen Proposition ausspreche, sei eine Ungleichheit nur in den Worten. Leicht werde man den Weg der Vergleichung finden, wenn man erwägen wolle, was vorhin von der sächsischen Kirche wider Majorem geschrieben worden: *doctrina legis est, quod ad salutem necessaria sunt bona opera, item quod sine his nemo possit salvari, sicut illa est sententia legis: si vis ad vitam ingredi, serva mandata, hoc fac et vives. Pro legis doctrina tolerari queat, si sane in collectis proponatur, in concione legis seu poenitentiarum, et cum evangelio et fide non misceatur in causa salutis.* „Sie merke man mit Fleiß auf die Wörtlein tolerari queat und lerne daraus, daß die tolerantia nit vergebens in die erste Proposition des Synodus gesetzt sei“. Auf die Frage, ob man die Beschlüsse des Eisenacher Convents in den Druck geben oder ob man zuvor noch einmal colloquiren solle, weil Etlichen die Colloquia so gar mißfallen, antwortet Schnepff: das Erstere sei nicht wohl möglich, man sei denn vorher wieder zusammengekommen. Denn dieweil Amsdorf sich so hart wider die erste Proposition gesetzt, müsse man seinen Sinn erst gründlich erfahren und dessen vergewissert sein, daß er sich durch Illyrici Argumenta hab lassen weisen, oder ob er noch in seiner Meinung verharre. Denn sollte er Illyrici, seines sonders

vertrauten Freundes, Schreiben nicht angenommen haben und der Beschluß der Synode gleichwohl im Druck ausgehen, so möchte er sich Ursache, solche synodische Proposition und Handlung zu widersechten, mit großer Aergerniß schöpfen und nehmen. Würde man aber in dem von allen Theilnehmern unterschriebenen Protokoll nach den Bedenken des Flacius etwas ändern, so möchte es nicht ohne Aergerniß und viel größere Zertrennung, denn zuvor je gewesen, geschehen. Denn sobald ein Wörtlein verändert würde, möchte ein jeglicher seine Hand wieder zurückziehen und seiner Obligation oder Unterschreibens wollen frei und los sein. Bereits habe Menius zu Jena in der Herberge sich in diesem Sinne vernehmen lassen. Wolle man aber nichts ändern, so möchten die sächsischen Theologen vielleicht etliche Stücklein wollen zwacken und angreifen. Darum möge man bedenken, ob nicht die Frage, ob etwas zu ändern, vor der Veröffentlichung von allen Theilnehmern an der Synode erörtert werden sollte. Auch Menius wäre hierzu einzuladen und bei seiner Unterschrift festzuhalten, vielleicht auch einer und der andere von den sächsischen Theologen beizuziehen. Daß man (Amsdorf) Colloquia überhaupt so gar verwerfen wolle, kann Schnepff nicht verstehen. „Denn wir ja alle Menschen und nicht Engel sind, ist derhalben nichts menschlicheres, denn straucheln und anstoßen, irren und fehlen, darum es zum höchsten von nöthen, solche Unterredung mit einander zu halten und einander zu berichten, damit allerding Späne und Irrung aus dem Weg zu thun.“ Das beweisen die alten ökumenischen Synoden, und daß auch in den Colloquiis zu unsern Zeiten nie etwas der Wahrheit abgebrochen worden, zeigen die Acta derselben und sei bei denen, so noch im Leben und den Colloquiis beigewohnt, zu erlernen. Darum wir wahrlich der Colloquia nicht können entbehren, obwohl vor Zeiten, da die Ambition und Hochmuth der Bischöfe so gar überhand genommen, sich etwan die Sachen so beschwerlich zugetragen, daß Nazianzenus sich nicht unbillig beklagt, es sei keine Versammlung der Bischöfe gewesen, da nicht die Sachen ärger, denn sie zuvor gewesen, worden seien. Man hat auch in unseren Colloquiis oft und dick gegen die Unsern allerlei geschwinden Griff und Anmuthung auf die Bahn gebracht, deren aber keine je durch Gottes Gnade etwas erlangen hat können. Schließlich räth Schnepff, den Menius, welcher die Eisenacher Sätze unterschrieben und sein Büchlein in der neuen Ausgabe wesentlich emendirt habe, wenn auch noch etliche ver-

dächtige Rede mit unterlaufe, ins Land zurückzurufen, da er nützer im Lande als außer dem Lande sein dürfte.

Es klingt etwas wie ein tragischer Ton durch dieses Schnepff'sche Schreiben mit seiner kaum verhüllten Polemik gegen Amsdorf und Flacius, mit seinem Dringen auf tolerantia, wie wir sie wenigstens in dem etsi des ersten Eisenacher Satzes gewahrt sehen, mit seinem Antrag auf eine dem Lande nützliche Verwendung des begabten Gegners trotz seiner Vergehen. Wie schwer mochte es dem Manne des Friedens werden, Menius, der in seinen theilweise von maßlosen Ausfällen gegen Amsdorf und Flacius überströmenden Streitschriften kein feindseliges Wort gegen Schnepff hatte fallen lassen, nicht noch wärmer und offener vertheidigen zu dürfen! Und wie noth that es je mehr und mehr, daß Alle, die nur einen Schatten von Freiheit und mit ihr den Frieden retten wollten, gegen das Treiben der wenigen, aber einflußreichen Feinde zusammenstanden! Nicht zufrieden, daß das Eisenachische Gebot an Menius, die versprochene Umarbeitung seiner Schrift vor der Veröffentlichung den Jenaischen Theologen zur Censur vorzulegen, in Erneuerung eines älteren Befehls auf alle Schriften von Geistlichen des Landes ausgedehnt und selbst den Jenaern eine drückende Censur auferlegt wurde, betrieben die Kegerrichter ein allgemeines Verbot sämmtlicher Schriften aus Wittenberg für die Ernestinischen Lande. Es gereicht Schnepff zur Ehre, daß er mit Menius lieber das Land verlassen, als diese Maßregel mit verantworten zu wollen erklärte. Doch das Schlimmste stand noch bevor, ein Sieg Amsdorf's, der unserem Schnepff die letzten anderthalb Jahre seines Lebens zu einer Kette von Verirrungen, Anfechtungen und Enttäuschungen machen, über Schnepff's Familie aber großes Unglück bringen sollte. Das war die Verufung des Flacius nach Jena.

Schon der alte Kurfürst hatte daran gedacht, den tüchtigen Illhrier, der seit 1541 in Wittenberg gelebt, dann Magdeburg zum Sammelplatz aller Eiferer gegen das Melanchthon'sche Interim gemacht hatte, an die junge Akademie Jena zu berufen. An Pfingsten 1556 ließ Herzog Johann Friedrich bei Amsdorf anfragen, ob er nicht wieder mit Flacius anknüpfen wolle. Jener ging mit Freuden darauf ein, mit der bezeichnenden Erklärung: „Ich besorge, die Gelehrten, so bei uns sind, haben es bisher um Philippi [Melanchthon's] willen gehindert, denn sie können nicht leiden, daß man wider ihn schreibt. Nun ist's wahr: Philippus ist ein gelehrter

Mann, aber Christus ist viel größer und höher denn er“ u. s. w. Der Bischof schlug vor, Flacius solle neben der Professur mit Schnepff als ein Obersuperattendent über alle Superattendenten verordnet werden und darauf sehen, „daß Niemand neue Lehre oder Ceremonien einführe oder anrichte und daß ein jeder Pfarrer oder Prediger bei der Religion, Lehre oder Ceremonien, so jezund in diesen Landen auf- und angerichtet seien, bleibe“. Schon ehe Flacius nach Jena kam — 27. April 1557 —, war er, der längst seine Hand mit im Spiele gehabt, durch den Herzog noch näher in den trotz Menius' Abgang nach Leipzig noch keineswegs beigelegten Menianischen Handel hereingezogen worden. Der Fürst hatte eine neue Zusammenkunft vorgeschlagen. Schnepff und Strigel wendeten ein, man müsse zuvor gewiß sein, ob auch Amsdorf dazu möge vermocht werden. Johann Friedrich ließ bei diesem durch die Magdeburger Flacius und Wigand anfragen, ob er sich betheiligen würde. Er antwortete schriftlich (24. Januar), daß er auf seiner Meinung von den guten Werken stehe und bleibe, und da er wisse, was und wem er glaube, mit Gottes Hilfe nicht davon weichen werde, selbst wenn alle Engel vom Himmel kommen und das Gegentheil lehren würden; Colloquien aber seien ein Gift und Pest für das Wort und den Glauben, mehren und stärken die Ketzereien u. s. w. Darauf hin meinte auch der Herzog in einem Schreiben an Schnepff, Strigel und Hugel (16. Februar): dieweil seines Erachtens an dem Wortgezänk so viel nicht gelegen und der Ursachen Menius sich aus dem Lande gewendet, den der Herzog auch auf sein conditionirtes Anbieten nicht wieder einkommen zu lassen wüßte, zudem auch diese Spaltung fast in Vergessenheit gefallen wäre, so möge jene Zusammenkunft gänzlich unterbleiben. Denn da dieselbe sollte fürgenommen werden und Bischof Amsdorf, „als unser fürnehmster Theologus“, würde sich davon ausschließen oder, da er gleich käme, auf seiner Meinung verharren, wie gewiß geschähe, so stünde zu besorgen, daß daraus allerlei weitläufige schädliche Unrichtigkeiten und Schriesen zu Frohlockung für die Verfolger und Feinde von Gottes Wort erfolgen würden. Auch räth der Herzog, zu Abwendung weiteres Disputirens des Bischofs Amsdorf Person und seiner Weigerung, als nunmehr eines alten verlebten ehrlichen Mannes in den Lectionibus, auf der Kanzel, in den Collationen und Schulen calumniose nicht zu gedenken, noch davon zu disputiren. Dagegen wolle er dem Amsdorf gleichfalls anzeigen, daß auch er

von diesen Dingen ferner nicht disputiren oder in Schriften etwas erwähnen oder Jemand derhalben mit Worten beschweren oder angreifen solle.

Die Jenaer antworteten (19. Februar): sie wollten gern alle Sache, wie von ihnen begehrt worden, mit einer Amnestie bedecken und mit keinem Wörtlein mehr, dem ehrlichen alten Mann Herrn Amsdorf zu Ehren und der ganzen Kirche zum Besten, Ruhe und Friede zu erhalten eifern, wenn Amsdorf's Epistel in weniger Leute Hände gekommen wäre. Dieweil sie aber schier in alle Kirchen und Schulen geflogen und die Anklage, als hätten sie die Wahrheit verloren, an ihr selbst unträglich sei, auch die Person Amsdorf's mit ihrer Autorität den Verdacht sehr stärke, können sie nicht schweigen. Amsdorf müsse entweder seine Anklage mit Grund der Schrift beweisen, oder gebührlchen Wandel hierin thun, damit „unsere Personen die wir arme Diener sind und nichts Besseres auf dieser Erden haben, denn reine Bekenntniß des Evangelii und guten Leumund, welcher uns sowohl vor der Kirche Gottes nöthig ist, als vor Gott ein gut Gewissen, aus falschem Verdacht gelassen und bei allen frommen Liebhabern des Evangelii für treue Diener des Worts wie bisher möchten gehalten werden“. Strigel und Hügel verlangen, die Art und Weise dem Herzog überlassend, Restitution ihres Leumunds und Schnepff, als an den Eisenacher Verhandlungen nicht theilhaftig, bezeugt, daß die Nothdurft solche Restitution verlange.

War hiernach das Verhältniß zu dem doch auswärts wohnenden Amsdorf ein keineswegs befriedigendes, so versprach das Zusammenleben mit dem demnächst eintreffenden Althier vollends nichts Gutes. Man kann das Recht und Verdienst des Letzteren, das evangelische Princip gegen die Verdunklung durch das Melancthon'sche Interim mit Geschick und Consequenz zu wahren, bereitwillig anerkennen, wie das heute ziemlich allgemein geschieht, und wird es doch bei dem unruhigen Temperament des Mannes, dem der Krieg Bedürfniß war, und bei der Art seiner Kriegsführung, besonders ehemaligen Freunden gegenüber, ganz begreiflich finden, daß Männer mit ruhigerem Blut und duldsamem Sinn, auch wenn sie seine Ansicht vom Interim im Allgemeinen theilten, höchst ungern seine Collegen waren. Schon am 18. Februar schreibt Herzog Johann Friedrich cito an seinen Rath Dr. Schneidewin nach Jena: ihm komme glaublich für, als solle zu Jena eine Rede entstehen, daß vielleicht die Gelehrten des Orts, sonderlich Dr. Schnepff, Victorinus und andere Fürnehmen,

mit M. Illyrico nicht lange würden einig bleiben und sich mit ihm vergleichen mögen. Nun sei ihm solches etwas befremdlich, er könne auch keine Ursache solcher Reden einsehen. Schneidewin soll daher Schnepff, Strigel und Hülgel befehlen, dergleichen Reden gänzlich vorzukommen, auch sie für ihre Personen selbst zu meiden. Schneidewin berichtet hierauf, unter Einsendung der oben mitgetheilten Antwort Schnepff's und seiner Collegen, über den Conflict mit Amsdorf und die Stimmung gegen Flacius: Schnepff habe zu der schriftlichen Erklärung noch mündlich für sich und fürnehmlich der beiden Andern halben, als die es belangte, nach der Länge angezeigt, daß sie wegen der Kirche, Schule, Gewissen, Ehr' und Ruf Herrn Amsdorf's Anklage, sie hätten die Wahrheit verloren, nicht einfach könnten liegen lassen, daß sie aus solcher Verletzung wieder möchten gehoben werden. Doch habe Dr. Schnepff nicht anders denn sehr freundlich und christlich geredet, desgleichen auch M. Victorinus sich erzeigt und vernehmen lassen. Der Erstere habe erklärt, es wäre sein in Wahrheit weder auf der Kanzel noch in den Schulen oder Collationen nie gedacht, sollte auch ferner nicht geschehen, weil sie nicht gemeint seien, ihn mit der gleichen bösen Münze zu bezahlen. Da habe aber Strigel gestanden, daß er in der Schule insgemein von der Proposition geredet und sich vernehmen lassen, wenn Jemand im Winkel dervogen etwas von ihm redete, so sollte er zu ihm kommen und ihm solches selbst sagen, aber Amsdorf's hätte er mit Namen oder in specie nie gedacht. Daneben habe auch Schnepff vermeldet, daß Victorinus ihm kein Wort von der erfolgten Spaltung nach Regensburg geschrieben, sondern, als er zu Hause gekommen, hätte er es erst erfahren. In Allem aber haben sich die drei Theologen sehr sanftmüthig, gütig, unterthäniglich und christlich erzeigt. Flacius betreffend, haben dieselben ein Gespräch gehalten und hernach den herzoglichen Rath durch Schnepff beantwortet, daß sie noch gar kein gründliches Wissen von Flacius' Kommen, oder wozu er gebraucht werden sollte, hätten. Sie hätten sich vor ihre Person dessen nicht vernehmen lassen, noch auch von Andern solche Rede vernommen, ohne daß fast publica fama wäre, Illyricus werde recht in theologia sein, sie hätten nur grammaticae dieselbige bis anher gelesen. An dem wäre es aber gleichwohl, daß er, Dr. Schnepff, allerlei bei sich gedacht ob dem, daß Illyricus gleichwohl grappisch und grübelisch wäre, daß er nun Unruhe oder Uneinigkeit erwecken sollte unter ihnen, die nun neun Jahre in großer

und sonderlicher Einigkeit durch Gottes Gnade in der Kirche und Schule gelehrt, das sollte ihnen leid sein. Daß Illyricus wider den Majorismus und Adiaphorismus geschrieben, daran hätte er recht gethan, wie sie denn dieselbigen auch nicht probirten u. Strigel aber zog nicht in Abrede, daß er sich einmal habe vernehmen lassen, wann Illyricus in seinen lectionibus oder dictatis etwan grübeln oder viel reformiren wollte, so würde er es von ihm nicht leiden, doch wollte er mit ihm keinen Bauernkrieg anfangen, sondern für die rechte Schmiede, nach Hofe, gehen. Es wäre aber, erklärten sie, je und allewege noch ihr Gemüthe, wann Flacius hinkomme, ihm alle Freundschaft, Ehre, Gutes und Liebes zu beweisen und mit ihm zu heben und legen. Vergleichen, versehen sie sich, werde er mit ihnen auch thun und in dem Ihren nicht grübeln; sollte sich aber dies oder ein Anderes zutragen, so wollten sie dertwegen keinen Krieg mit ihm anfangen, sondern solches an den Herzog gelangen lassen. Dieser möge gegen Illyricus vor seinem Kommen gnädige Anmahnung thun lassen, auf daß neben der doctrinae puritati auch concordia erhalten werde. Auch von dieser Verhandlung wegen des Flacius bezeugt Schneidewin, daß die Theologen sich nicht anders denn sehr freundlich und christlich haben vernehmen lassen, wiewohl sie sich dessen auch genugsam erklärt, daß Grübeln, Zwacken und Reformiren von ihnen nicht zu leiden. Fast komisch klingt dem hyperorthodoxen Flacius gegenüber der Schluß des Berichts. Es sei den Theologen vorgekommen, als sollte Flacius in einer epistola, so Barbiensis heiße, geschrieben haben, daß in der heiligen Schrift nirgend zu befinden, daß der Logos Christus filius Dei genannt, ohne allein in Apocalypsi, welches aber apocryphum scriptum wäre. Wenn dem also, so wäre er nicht rein in doctrina und nicht in geringem Irrthum. Auch gebe es zu denken, daß Illyricus wider Calvinum und andere Sacramentirer nichts geschrieben, so er doch sonst wider andere Irrthümer mit besonderem Ernst und Fleiß geschrieben habe. Darum nicht ungut sein dürfte, daß Illyrici Meinung de omnibus articulis verae religionis zuvor eigentlich explorirt würde.

Mittlerweile dauerten die Klagen über Amsdorf fort. Am 7. April beschwerten sich Strigel und Hülgel bei Rector und Professoren, daß Amsdorf seinem Brief an Aurifaber über Strigel's Leitung des Eisenacher Convents neuerdings eine Vorrede beigefügt habe, in welcher er die alte Feier wiederhole und deutlich erkläre, er werde denjenigen Theil des Briefs hartnäckig vertheidigen,

in welchem Strigel so grausam verunglimpft war. Sie bitten, die Akademie möge bei den Fürsten um Beschleunigung der Maßregeln zu Heilung solcher Wunden bitten, damit sie nicht selbst zu einer öffentlichen Vertheidigung, womit sie bisher noch zurückgehalten, schreiten müßten. Tags darauf schickt das Professoren-Collegium (Schneppf, Cornarius, Stigel, Wesenbeck, Neander und Dürrfeld) das Schreiben der zwei Kläger mit Amsdorf's Vorrede nach Weimar mit der Erklärung: ihr Gewissen treibe sie dazu, in Betrachtung, was schädlicher Aergerniß aus diesem Aufruch und Beziichtigung in Ihrer Fürstl. Gnaden Landen entstehen möchte, ihren getreuen Freunden auf ihre Bitte ihren Fleiß nicht zu weigern; die Fürsten mögen für Erledigung sorgen. Schon am 10. April erging nachstehende Instruction an den herzoglichen Secretär Lauenstein: der Bischof Amsdorf sei von dieser Erklärung der Jenaer zu benachrichtigen, „und wäre demnach unser gnädiges Begehren, er wolle sich seines Theils in dieser Sache auch gebürllich halten und davon ferner auch nicht disputiren oder etwas in Schriften erwähnen, noch jemand dertwegen mit Worten beschweren oder angreifen“. Den Professoren aber wurde geschrieben: der Herzog sei großer sorglicher Leibeschwachheit halber bisher verhindert gewesen, den Herrn Bischof Amsdorf auch zu beschicken, habe aber jetzt bereits Jemand abgefertigt; damit mögen die beiden Magister Begnügen tragen, es werde gewiß gelingen. Dabei mußten die beiden Vektgenannten mit Schneppf sich einen gelinden Verweis gefallen lassen: man habe solche Disputation nicht gern vernommen und begehre, sie wollen den Dingen ein klein Zeit Ruhe und Anstand geben. In einer Instruction war für den Fall, daß Strigel weiter mit dem Wegzug nach Leipzig drohen würde, aufgetragen, ihm vorzustellen, daß Amsdorf schon früher ohne allen Bezug auf ihn oder irgend Jemand ganz dasselbe, was jene Präfatio enthalte, dem Herzog erklärt habe. So lautete denn auch Amsdorf's Erwiderung: er wisse nicht, daß er der Jenenser jemals gedacht, er habe Niemandes Namhaftigkeit gemacht; sofern die von Jena nicht Ursache geben und den Anfang machen, wolle er gern schweigen. Daß aber der Münze gedacht werde, so wisse er nicht, was er denen von Jena für Münze gegeben; er habe nur die Worte abstract u. als dunkel und unverständlich angefochten, man möge lieber von Papstthum und Messe reden. Doch seien Colloquien, wie das bevorstehende zu Worms, unnütz und nur etwa zu billigen, soweit es sich um das Zeugniß handle, daß man von Gottes Wort im Geringsten nicht weichen wolle. Ueber

seine Verhandlung mit Schnepff, Strigel und Hügel berichtete Lauenstein (16. April): Schnepff habe geantwortet, er wisse nicht, wie er zu der Sache komme, denn er sei nicht zu Eisenach, sondern zu Regensburg gewesen, und belange ihn der Handel nicht näher, denn daß er ein Lehrer und Christ sei; daß solle man aber gewiß bei ihm sein, wenn er wüßte, daß die beiden unrecht lehrten oder wären, so wollte er ungeachtet der Verwandtniß, damit sie ihm zugethan, es mit ihnen nicht halten, noch das Irrige ihnen billigen, sondern davon abhalten. Weil er aber wisse, daß die Propositionen nicht unrecht, so müsse er gleichwohl mit ihnen halten, bis er unterrichtet und überwunden würde, welches doch nicht möglich. Darum werde die Sache mit Stillschweigen und Vergessen nicht zu heilen sein. Hügel beschwerte sich, daß am Hofe Reden gefallen seien wie diese: die Schlange werde sich doch noch finden; daß der Apotheker zu Jena der Sachen auch beschwerlich gedacht, und sein gewesener Diaconus M. Christophorus, jetzt Pfarrherr zu Dornburg, zu dem er sich am wenigsten versehen, habe zu Jena bei Etlichen so von ihm geredet, als wäre er in der Lehre nicht rein; daß er von Vielen seltsam angesehen und gehalten werde. Er und Victorin seien in der Epistel und Präfatio gleichwohl gemeint, daher der Handel nicht aufgehoben werden könne ohne rechte Mittel. Auch Strigel erklärte, sie vermerken in Amsdorf's Erklärung keine Neue und sei die Wunde dergestalt nicht zu heilen. Wenn aber Amsdorf erkläre, daß er bei seinem Urtheil über die Convente den Eisenacher excipire oder daß die Präfatio zwei Jahre zuvor gemacht worden, so wolle er auch zufrieden sein. Bis dahin werde er, und wenn die Anderen alle schwiegen, die Propositionen vertheidigen; denn wenn sie nicht also de lege docirten, so wären sie größere Antinomer denn Eiselen, Schenk und Andere. Seine Unterthänigkeit und Beständigkeit habe er in gefährlicher Zeit, Interim und adiaphoristischem Streit, bewiesen, zur Zeit des Eisenacher Convents sei keine Gefahr gewesen. Nur um die Wahrheit sei es ihm die acht Jahre her zu thun gewesen und auch jetzt zu thun, gegen Amsdorf habe er keinen Widerwillen noch Groll oder privatos affectus, sondern ein christlich Gemüth. Die Bekümmerniß und Beschwerde der letzten acht Monate könne er nicht länger tragen. Schnepff erklärte sich mit der Antwort an die Professoren in Jena zufrieden, fügte aber doch bei, daß beneficia Christi nicht genugsam docirt, noch erkannt werden möchten, es würde denn auch de lege perfecte docirt, daher er

hierüber nicht schweigen könne; er wollte, daß er selbst bei Herrn Amsdorf sein und mit ihm davon freundlich unterreden möchte, und weil er merkte, daß Illyricus bald würde ankommen, so wollte er, daß er allbereits da wäre und dertwegen mit ihm und beide vielleicht weiter mit Amsdorf davon reden könnten.

In der That traf Glacius wenige Tage nach diesen Verhandlungen — am 27. April — in Jena ein. Was er als seine Aufgabe ankündigte, war nichts Geringeres als die Zurückführung der Studien von dem Boden menschlicher Satzungen zu der reinen Schriftlehre. In welchem Sinne er dies verstand, wird uns die Art und Weise zeigen, wie er seine Collegen zu beeinflussen und namentlich unsern Schnepff um die bisher von ihm gerettete Unbefangtheit und Selbstständigkeit zu bringen mußte.

Der letzte Regensburger Reichsabschied hatte auf Bartholomäi 1557 eine Wiederholung jener unglücklichen Versuche, sich mit Rom zu verständigen, in Gestalt eines in Worms zu haltenden Religionsgesprächs angekündigt, worauf ein hauptsächlich durch Herzog Christoph von Württemberg veranlaßter Fürstentag in Frankfurt sich über Zweck, Gegenstand und Gang der Verhandlungen verständigte. Es sollte die Augsburger Confession von Artikel zu Artikel vorgekommen und von den protestantischen Colloquenten, was etwa der Gegenpartei nicht genugsam erklärt oder erwiesen schiene, aus heiliger, göttlicher Schrift weiter ausgeführt, von der Confession und Apologie aber mitnichten abgegangen werden, es wäre denn, daß die Protestanten aus der Schrift überwiesen würden; dergleichen sollten die Evangelischen dem Gegentheil ihre offenbaren, augenscheinlichen Mißbräuche, deren sie selber nicht in Abrede sein könnten und darum sie gleichwohl viele arme Christen verdammen, unter die Augen stellen und in specie erklären, — Alles mit der Absicht, sich freundlich christlich und also zu vergleichen, wie sie es vor Gott verantworten könnten. Ausdrücklich war hinsichtlich der Spaltungen innerhalb der eigenen Kirche befohlen, daß, falls die Gegenpartei dieselben zum Vorwurf machen würde, die Theologen erklären sollten, man sei dießseits in dem Grund und in den Hauptstücken ganz einig und es dürfe dieser Punkt in die Hauptsache nicht eingemischt, keinesfalls aber dürfe Jemand un verhörterweise verdammt werden. Wenn von solcher Instruction für das Wormser Gespräch dieses selbst hernach in auffälligster Weise abwich, so trugen neben der in der Natur der Sache liegenden Unerprießlichkeit aller Religionsgespräche die Haupt-

schuld des Mißlingens die Theilnehmer aus Thüringen, die Schuld der moralischen Urheberchaft aber ihr Heerführer aus der Ferne, Matthias Flacius. Schon das Bedenken der Jenaer Theologen Schnepff, Strigel und Illhricus vom 20. Juli macht mancherlei Ausstellungen über die erste Frankfurter Geschrift und Vergleichung. Die eingelegten Artikel gefallen ihnen nicht übel, aber 1) geschehe keine Meldung der Schmalkaldischen Artikel und seien die Irrthümer gegen die Augsburger Confession nicht namhaft gemacht; nur allerlei Secten, welche sich mit derselben nicht vergleichen, werden verdammt, während sie mit Namen verdammt werden müssen; 2) bezüglich der einzuführenden Kirchenordnung beziehen sie sich auf die Thüringische Confession aus den Zeiten des Interims; 3) wissen sie nicht zu verbessern, wie die strittige Lehre verglichen werden soll; 4) gefalle ihnen, daß mit dem Druck eine Zeit lang soll innegehalten werden, doch daß es seien non perpetuae, sed certi temporis induciae, quum necesse est errores reprehendi; 5) Kirchenzucht sei nothwendig, doch müsse sie mit Bescheidenheit fürgenommen werden; wie bei Kaiser Sigismund's Zeiten müsse es heißen: non a Minoritis, sed a Majoritis muß die Reformation beginnen; 6) es dürfe aus der forma judicii ecclesiastici nicht ein neues Papstthum erwachsen; 7) nicht von allen Kirchen könne gesagt werden, daß angeregter Lehr gemäß gelehrt und gehandelt wird.

Flacius, der von Anfang an bemüht gewesen war, die Besorgniß, mit welcher die Jenaer seiner Berufung entgegengesehen, zu ver scheuchen, indem er z. B. Schnepff's und Strigel's in seinen Vorlesungen lobend gedachte, mochte bereits seines Einflusses, nicht bloß auf den Hof, sicher sein. Er war unermüdlich, in Gutachten für den letzteren und für die Wormser Gesandten, im Bunde mit Mörlin zu Coburg, Simon Musäus in Gotha, Johann Cäsarius in Weimar und Anderen das Colloquium schon im Reime zu ersticken durch den in allen Variationen wiederholten Nachweis, warum die Interimisten und Adiaphoristen, von den noch schlimmeren Regern gar nicht zu reden, vor der Verdamnung ihrer Irrthümer nicht zum Gespräch zuzulassen seien. Flacius' Werk war denn auch die den Abgesandten nach Worms, Schnepff, Strigel, Stössel und Monner, mitgegebene herzogliche Instruction folgenden Inhalts: „Wenn die Unsern, wie zu vermuthen, das Widerspiel finden und die Anderen vorgeben werden, daß sie auch bei der Augsburger Confession, Apologie und Schmalkaldischen Artikeln bleiben wollen, aber gleich-

wohl von den eingeschlichenen Secten und vorgenommenen Veränderungen nicht zu weichen erklären, alsdann sollen sich die Unsern vernehmen lassen, daß unser redlich Gemüth und Meinung sei, bei der Augsburger Confession zc. mit Gottes Hilfe bis an unser Ende zu verharren und davon in dem Wenigsten nicht abzuweichen, derhalben sie, die Unsern, auch mit niemand Gemeinschaft zu halten Befehl hätten, die etwas gemeldter Confession zc. zuwider zu defendiren, zu lehren und auszubreiten bedacht wären. Darum will in allewege von nöthen sein, ehe man sich mit dem päpstlichen Theil in einige Gespräch und Handlung einlasse, daß alle sich öffentlich und einhellig zu der Augsburger Confession zc. bekennen und obligiren, daneben aber auch ausdrücklich und namhaftig verdammen alle Irrthümer, so damit sich nicht mehr vergleichen, nämlich: 1) Wiedertäufer, 2) Zwinglianer und Sacramentschwärmer, 3) Osiander, 4) Major, 5) Schwenkfeld, 6) alle Servetianer in Polen zc., 7) alle, so ihren Fall und Defection, zur Zeit des Interims und auch vor sich zugetragen, nicht erkennen, sondern noch verfechten und vertheidigen und etliche impias ceremonias nicht abthun wollen.“

So deutlich das gesprochen war, sandte der Äthyrer doch den Abgeordneten, als sie in den ersten Tagen des August kaum nach Worms abgereist waren, ein Schreiben nach, worin er ihnen seine, wie er glaubt, dem Wort und Geist Gottes entnommenen, wie der Schluß des Briefs verräth, besonders durch Spottgedichte und Spottbilder aus Wittenberg erregten Gedanken noch einmal aufdringt. Es sei bei diesem neuen Gespräch mit den Antichristianern vor Allem dahin zu wirken, daß das gottlose Interim und alle ihm anhängenden Kegereien mit der Wurzel aus der Kirche Gottes ausgerottet und für ewige Zeiten verdammt und alles bis dahin in adiaphoris Vereinbarte und Nachgegebene für null und nichtig erklärt werde. Zu hoffen sei freilich nichts: entweder werde Pflug (der katholische Präsident des Gesprächs) mit den Seinigen den Sieg davontragen, oder ein tetrum dissidium ausbrechen, oder beides geschehen. Gegen die Sacramentirer, Schwenkfelder und Osiandristen müsse man endlich mit Macht sich erheben. Der Majorismus müsse aus der gesamten Kirche Gottes ausgerottet werden. Gegen alle bestehenden und noch kommenden Irrthümer müssen in Gebet und gelehrter Arbeit Alle sich vereinen, alle Kirchen ihr Bekenntniß öffentlich entgegenstellen. An bestimmten Orten sei eine gewisse Inspection über bereits veröffentlichte und zu veröffentlichende theologische Schriften einzurichten und die

Kirche vor schädlichen Büchern zu warnen. Gegen Ketereien sei mit strengeren Strafen, mindestens kirchlichen, vorzugehen. Durch Amnestie werde der Irrthum nicht aus den Herzen verdrängt, im Gegentheil zu immer neuer Ketzerei eingeladen, wie denn jetzt in der Kirche oben-
ansitzen, qui ista tanta peccata patrarunt, imo et totum Israellem peccare fecerunt, cum quidem nec agnoscant peccatum, nec apud ecclesiam deprecantur, nec tam tetros errores damnare velint. Wer in einer Kirche als Irrlehrer verdammt und entlassen worden, solle nicht, wie so oft geschehe, in einer andern zugelassen werden. Die Superintendenten und Pfarrer sollen nicht in fremdes Gebiet sich eindringen. Zum Schluß beschwört Flacius die erleuchtete Versammlung, sie möge dem armen Deutschland Angesichts der Türken- und Franzosenkriege anzeigen, wie dem hereinbrechenden Zorn Gottes zu entrinnen und was zum Frieden nöthig sei.

Schon am 20. August läßt der Rührige ein neues dringendes Mahnschreiben an Schnepff folgen: er hege kein Mißtrauen gegen seine und der Uebrigen Zuverlässigkeit und Sachkunde, aber er kenne auch zu gut die Stärke der Feinde, das Huren der pseudoevangelischen Fürsten mit der babylonischen Hure 2c. und fürchte den Zorn Gottes, welcher nicht länger seine Perlen vor die Säue werfen lassen werde. Diesmal eifert er besonders gegen die majoristische und Melanionische Ketzerei, daß die Heiligung ein Theil der Rechtfertigung sei. Melancthon beschuldigt er, deswegen später nach Worms gereist zu sein, damit die Jenaer weniger Zeit finden, mit ihm über die Verwerfung der innerkirchlichen Ketereien zu verhandeln, theils aus Scheu vor der eigenen Bloßstellung, theils aus Furcht vor dem Zorn seiner beiden gottlosen Kurfürsten und ihrer Höfe, theils aus Nachgiebigkeit gegen seinen Pädagogen. Dann schmeichelt er dem Kollegen Schnepff: „Erwäge, mit welch reichen Gaben des Wissens, des Urtheils, der Beredsamkeit, des Ansehens, der Erfahrung und des Alters Gott dich geziert, wie oft er dich als Werkzeug zur Bekämpfung der Irrlehre und der heillosen Vergleiche zwischen Christus und dem Antichrist mit Erfolg benützt hat; bedenke, daß der Herr dich bald mit dem ehrenden Zuruf empfangen könnte: ei, du frommer und getreuer Knecht 2c. Folge daher lieber deinem eigenen göttlichen Geist als den Schmeicheleien Anderer und dem halbheidnischen Rath der Vernunft. Vertheidige das Haus des Herrn mit demselben Eifer, womit du es in Tübingen zur Zeit des Interim gethan.“ . . Dem Sarcenius von Eisleben aber, der mit Mörlin von Braunschweig

nach Worms gesandt war, schreibt Flacius an demselben Tag, er möge mit Schnepff und Monner, der Kirche Gottes zum Heil, vertrauesten Verkehr pflegen.

Inzwischen war die Stimmung der Mehrzahl in Worms, obwohl Flacius an Alle ohne Ausnahme Sendschreiben richtete, eine ganz andere. Schon am 21. August, als Melanchthon noch gar nicht in Worms eingetroffen war, berichten die Jenaer an ihren in Baden zur Kur verweilenden Herzog Johann Friedrich: große Noth dringe sie, ihn in seiner Kur zu stören; nach Ankunft des Brenz, Sarcerius, Mörlin, Pistorius und Anderer haben sie viele Personen angestochen und vermerken, daß diese es schwerlich zu dem werden kommen lassen, was die Weimarer Instruction wolle, dieteil Melanchthon von dem Zwinglianischen Irrthum sehr verdacht, daneben auch sonst des Adiaphorismi halber angefochten werde. Brentius und die anderen Württembergischen werden nicht lassen Osiandrum verdammen, etliche unter ihnen gedenken auch Majorem nicht fallen zu lassen. Andere haben Zwinglium noch im Busen stecken. Diese alle werden nur die Verdammung in genere zugeben und sagen, es sei nie der Brauch in der Kirche gewesen, daß man jemand verdammt habe, er sei denn zuvor auf einen Synodum vorcitirt, verhört und überwunden worden, während man doch einen aus seinen Büchern am besten kenne und auch das Papstthum und Zwingli von Luther und den Anderen ohne solchen synodischen Proceß verdammt worden seien. Und wenn die Württemberger Osiandern ganz gerne dadurch vertheidigen wollen, daß niemand bis anher, wie sie sich rühmen, seine Lehre verstanden hätte, denn sie allein: so liege doch sein Irrthum also am Tage, daß er von allen anderen christlichen Kirchen und Schulen, selbst von Melanchthon, ohne synodischen Proceß billig verdammt sei worden. Da würde der Teufel sehr gut machen haben, würde wohl die ganze Welt ganz unbehindert mit seinem Rothe beschmeißet haben, ehe man zu einem legitimo synodo, der nicht ohne große, unträgliche Kosten gehalten könnte werden, kommen möchte. Hiernach werden sie — die Weimarer — im Fall des Beharrens zu Schanden und Spott werden, und die Irrthümer unverdammt bleiben, im Fall der Trennung aber ein groß Aergerniß und Nachtheil veranlassen. Doch sei die erstere Gefahr größer und über Gottes Ehre und der Kirche Wohlfahrt, auch dem Ewigen mehr zu halten, denn über der zeitlichen Wohlfahrt, es gehe, wie der liebe Gott will. Der Herzog, der zu sehr von Anderen geleiteter Theolog, zu wenig

Staatsmann war, meinte in seiner Antwort vom 24. bereits, ob es nicht rathamer sein wolle, bei der Instruction zu verharren und davonzuziehen.

Doch empfingen Schnepff und Strigel ihren Lehrer und Freund Melanchthon, als er endlich, mit bangen Ahnungen, zumal wegen der Jenaer, erfüllt, am 28. August eintraf, artig mit den Anderen; nur Monner und Stößel thaten sich etwas darauf zu Gut, sofort zu trugen. Melanchthon fand, daß außer den Thüringern Alle einig seien. Diese selbst aber sahen, nach ihrem eigenen Geständniß, ohne Bundesgenossen und ohne andere Waffen als das Gebet, den traurigsten Doppelpampf vor sich: den Kampf mit den katholischen Gegnern und mit den eigenen Genossen. Am 5. September erfolgte der erste Zusammenstoß. Nachdem der Jurist Monner die Weimarische Instruction vorgelesen hatte, erklärte Schnepff, zugleich im Namen seiner Collegen, wie sie auch für ihre Person nicht mit gutem Gewissen bei den Anderen stehen. Melanchthon antwortete, er sehe, daß das auf ihn ziele, er wollte daher lieber vom ganzen Handel weggeblieben sein; übrigens seien Alle in der Lehre einig und halten fest an der Augsburger Confession, der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln gegen alle Ketzereien, sie wollen nur nicht diese einzeln und hier vornehmen, da sie auf eine Synode aus allen evangelischen Nationen gehören. Aber auch darin seien die übrigen Anwesenden mit ihm einig, daß man in der Festreibe und einigen an sich nicht verderblichen Riten lieber nachgeben als die Kirche preisgeben solle. Die weltlichen Abgeordneten riethen, Privatzwiste fernzuhalten und mit einer Gesamtverwerfung der Gegner sich zu begnügen. Nach wiederholtem Verhandeln, worüber wir nur einen keineswegs unbefangenen Bericht aus zweiter Hand besitzen, ließen sich die Jenaer, da insbesondere Schnepff Melanchthon beistimmte, daß zu einer Verhandlung über die eigenen streitigen Lehren „mehr Personen gehörten“, dahin bereden, daß sie im Anfang des Colloquii für sich selber keine Meldung der Secten thun wollten, damit nicht der Anfang dadurch verhindert möchte werden; sollten aber in währendem Colloquium von den Papisten die Secten gemeldet und den Thüringern aufgeropft werden, alsdann wollten sie sich die Freiheit, was sie von solchen Secten halten, anzuzeigen, in allem weg vorbehalten haben. Hierzu auch die herzogliche Einwilligung zu erwirken, reiste Strigel am 13. September nach Baden, derweil Melanchthon sich bereits der Beilegung des Zwistes, ja des

freundlichen Verkehrs der Theologen freute. Der Herzog verbot seinen Theologen eine Betheiligung am Gespräch nicht gerade, verlangte aber, daß sie einen förmlichen Protest gegen etwaige Abweichungen von seiner Instruction einreichen sollten, was auch am 20. September geschah. So wohnten sie denn mehreren Sitzungen ruhig an, bis in der vierten oder fünften, was sie erwartet hatten, eintrat. Von katholischer Seite wurden die Secten eingeworfen, worauf die Jenaer sofort ihren Vorbehalt geltend machten. „Darüber die andern“, erzählt Schnepff, „mit uns in der sächsischen Herberg beinahe einen ganzen Tag zugebracht und erklärt haben, daß sie unsere Confession dem gemeinsamen Scripto und Antwort auf der Papisten Bibell nicht inseriren wollten. Da sind wir von den Assessoren und andern unseres Theils mit ganz beschwerlichen und schmählischen Reden mehr denn zum viertenmale von dem Colloquium ausgeschlossen worden: wenn wir kommen würden, werden sie von uns aufstehen und ferner gar nichts mit uns zu thun haben. Sie gedachten gar wenig, wie schmähllich sie sich zur Zeit des Interims gehalten. Wir stellten ihnen vor, wenn sie darauf beharrten, müßten wir dem Präsidenten die Anzeige machen, worauf sie uns mit viel Schmachworten begegnet: wir sollten nur ein ganz Buch davon schreiben, zu dem abtrünnigen Staphylo hingehen 2c. Andern Tags kamen zu uns Marbach [von Straßburg] und Pistorius, angeblich für sich selber, wollten auf uns einwirken. Auf dieses haben wir unsere Ausschließung an den Präsidenten gelangen lassen mit unserem Bekenntniß und einer Protestation.“ Aus der Antwort des Präsidenten Pflug wollte Schnepff sehen, wie viel Mühe sich derselbe um Beilegung gegeben. Seine Landsleute Brenz und Andreä klagt er noch besonders an. Der Letztere habe als Secretär die Instrumentirung ihres Vorbehalts verschleppt, bis die Papisten die Secten vorgebracht, wodurch sie zur Verdammung gedrungen worden; darauf habe Andreä ihnen die Protestation uninstrumentirt zurückgeschickt. Brenz aber, der allein den Osiander vertheidigt, habe mehr denn die Anderen die Einzelverdammung der Secten verhindert, während Philippus um Einigkeit willen sich anderer Gestalt erzeigt und verhalten hätte. Auch habe Andreä geäußert, daß die Thüringer den Tag nicht sollten erleben, daß Osiander's Dogma verdammt würde. Und doch haben sie, meint Schnepff, viel mehr auf die falschen Dogmen als auf die Personen gedrungen, welche ihnen zum Theil unbekannt gewesen, zum Theil nichts in Ungutem bis anher mit ihnen zu thun gehabt; freilich könne man die

Früchte nicht anders als nach den Bäumen, welche sie getragen, nennen. Auch wollen sie nicht voreilig gehandelt haben, denn falsche Lehre sei nach Paulus dem kalten Fieber zu vergleichen (? 1 Tim. 6: *ροσών*) und dieser Krankheit alsbald zu begegnen, wenn nicht der ganze Leib soll verderbt werden.

Diese Darstellung wird ergänzt durch einen Brief Melanchthons an Herzog Johann Friedrich vom 1. October. Der Herzog hatte durch Brief vom 29. September, nach verschiedenen Ausfällen gegen die Osiandristen, Brenz und Genossen, Melanchthon gebeten, er möge dafür sorgen, daß die Corruptelen und Secten auf dem Colloquium nicht verdrückt, sondern entblößt und aufgedeckt würden. Es würde in diesen letzten Zeiten ihn nichts mehr erfreuen, als daß seine Theologen mit Melanchthon und er mit ihnen als aus einem Hause und, wo es möglich, auch mit gutem Gewissen geschehen könnte, mit Anderen, so der reinen Lehre verwandt, einig wären und also alle Zertrennung und Streit aufhörte. In seiner Antwort zweifelt Melanchthon nicht, der ehrwürdige und hochgelahrte Dr. Erhardt (Schnepff) und Dr. Victorinus (Strigel) werden als christliche verständige Männer die Wahrheit berichten, bittet, dieselbigen von allen Handlungen in Worms ordentlich anzuhören, damit nicht gedacht werde, Melanchthon wolle sich zu Gute etwas zum Schein und mit Ungrund anzeigen. Er versichert sein Bemühen um Einheit und Frieden, bittet um Gotteswillen, nicht allen Schriften Jührici und seines Gleichen wider Melanchthon Glauben zu geben. Sie seien im Grunde ziemlich einig gewesen. „Als man aber das Colloquium hat sollen anfahren, ist bald der Streit fürgefallen, daß E. F. Gn. Gesandten ihre Protestation öffentlich bei dem Gegentheile haben thun wollen. Aber die weltlichen Rätthe haben Bedenken gehabt, es möchte den Päpstischen Ursach geben, dadurch das ganze Colloquium zu verhindern.“ Wieder haben sie sich verständigt, doch „als hernach die listigen Papisten auf uns gedrungen, sie möchten wissen, ob wir einträchtig sind oder nicht, habe ich in öffentlicher Audientia etlichemal klar gesagt, daß durch Gottes Gnade wir alle, die wir hie sind, und alle Pastoren in den Kirchen der Lande unserer Herrn in der Augsburgerischen Confession einträchtig sind, hab auch hernach unter uns eine gemeine Form unserer Einträchtigkeit gestellt, wie E. F. Gn. Gesandten selbst berichten werden. Aber sie sind darauf beharret, daß sie ihre Protestation zu thun gedächten, sind trotz vieler Reden mit ihnen zum Herrn Präsidenten gegangen, haben die Condemnation überantwortet und

Ansuchung gethan, er wolle ihnen zulassen, ihre Protestation in publica Audientia zu thun.“ Hiernach besorgt Melanchthon, das Colloquium sei „durch diesen Unflat zerrüttet“.

Das war es in der That. Am Tage, nachdem Melanchthon dem Herzog geschrieben, am 2. October, verließen die Thüringer Worms, nachdem der Präsident in ihr Begehren nicht gewilligt. Die von Herzog Christoph, sicherlich zur Umstimmung Schnepff's, abgeordneten Schwaben, Matthäus Alber, Stiftsprediger in Stuttgart, Jakob Beurlin, Professor in Tübingen, und der Sohn Erhard Schnepff's, Dietrich, seit 1556 des Vaters Nachfolger in Tübingen, trafen zu spät ein; ihr Senior Alber konnte nur noch den Protest der Colloquenten, daß sie unschuldig an dem Abbruch der Verhandlungen seien, mit unterzeichnen. Gesiegt hatten die Katholiken, welche nunmehr das Gespräch, von dem sie keinen günstigen Erfolg für sich voraussahen, auch ihrerseits abbrachen und die Schuld auf die Protestanten warfen. „Einen größeren Schimpf hat die Reformation im sechzehnten Jahrhundert nicht erfahren.“ (Niksch.)

Fast scheint es, daß Johann Friedrich mit diesem Ausgang doch nicht ganz zufrieden war. Er schrieb mit seinen Brüdern noch im October an Melanchthon nach Worms: weil Philippus von Gott mit sonderlichen Gaben begnadet, möge er dieselben zu fruchtbarer Fortsetzung des Colloquii und beavoraus zu Condemnirung der eingerissenen Secten und Corruptelen ungeschueet Wahrheit gebrauchen, in Betrachtung seiner eigenen Schriften, dawider ausgegangen, und daß männiglich ein Auge auf ihn habe. Nach einem Schreiben des Herzogs an Schnepff und Strigel vom 29. October antwortete Melanchthon ausweichend: er sei geneigt, sich wegen der Condemnirung dem künftigen Synodo zu unterwerfen. Von anderer Seite her hatte der Herzog sich ernste Vorwürfe gefallen zu lassen. Seine Bundesgenossen Herzog Christoph und Pfalzgraf Ottheinrich schrieben ihm (16. November), daß seine Theologen gegen ihre Zusage als leichtsinnige Leute gehandelt, ihre Meldung der Sachen zu ungelegener Zeit gethan und nicht aus Jemandes Geheiß, sondern aus ihrer selbst gesuchter Sonderung vom Colloquio abgekommen seien. Die von Schnepff verfaßte Verantwortung der Jenaer (Mittwoch nach Lucia), welchen „als dem armen Schäflein, so unten an dem Bach getrunken, mit Ungrund solches zugemessen worden,“ ist bereits in ihren Hauptstücken mitgetheilt worden. Der Schluß spricht sich gegen einen neuen Synodus mit Entschiedenheit aus: die Mehrzahl der

Theilnehmer möchte bei dem Fortgang des Zwinglianismus zwinglich sein; auch erkläre ja Calvin Melanchthon für seinen Mitgenossen; wenn in Worms bei so Wenigen nichts gelungen, wie sollte es werden, wenn hundert oder zwei zusammenkämen?

Schwerlich würde das Wormser Gespräch irgend ein nennenswerthes Ergebniß gehabt haben, auch wenn Schnepff und seine Freunde nachgegeben, d. h. dem Einfluß des Ilhriers sich entzogen hätten. Aber um des einen Agitators willen mit den alten Meistern und Freunden, Melanchthon, Brenz und Anderen, sich so gründlich zu verfeinden, war dem unklaren Zweck und der subjectiven Vermischung von Sache und Person zu viel geopfert. Was sie einzig gerettet hatten, das zweifelhafte Bewußtsein der Aufopferung für die Rechtgläubigkeit, hielt ja doch nicht Stand gegen die fortgesetzten gesteigerten Anforderungen des Flacius.

Dieser hatte schon früher die Abfassung einer ausführlichen Confession nebst Confutation aller entgegenstehenden Irrthümer beantragt. Jetzt konnte er auf den Herzog mit einem neuen Motiv wirken, der Nothwendigkeit, sich von dem Verdacht eigenwilliger Trennung in Worms zu reinigen und alle Schuld den Philippisten zuzuschreiben. In der That beauftragte der Fürst noch im November 1557 die drei Jenaer Schnepff, Hugel und Strigel in Gemeinschaft mit Amsdorf und Flacius mit Abfassung einer Confessions- und Confutationschrift. Zweimal lehnten die drei Erstgenannten, noch ohne ihrer Abneigung gegen die beiden Anderen offenen Ausdruck zu geben, die Ehre ab, Strigel sogar mit dem Voratz, lieber aus der Facultät zu scheiden, als sich zu betheiligen. Es sei, geben die Ablehnenden zu bedenken (Feiertag Andreä), von jeher, zumal nach der Haltung im Interim und auf dem jüngsten Colloquium, männiglich bekannt, wie es mit den thüringischen Kirchen, Lehre, Ceremonien und Verdammung aller Secten bestellt sei, könne auch Niemand dieselben irgend welcher Secten oder unfertigen Lehre verdenken. Daher möge eine neue Confession wohl unterbleiben. Es wäre aber auch gar ungelegen, zu dieser Zeit mit neuen Confessionibus herauszufahren, weil es das Ansehen eines neuen Bunds und Conspiration wider die anderen Stände Augsburger Confession und einer muthwilligen Trennung und gänzlichen Absonderung von den Anderen annähme, ehe man wisse, ob diese in Vertheidigung der Secten beharren, was für einen Synodus sie anrichten, ob sie uns auch auf solchen fordern und was sie schließlich approbiren oder dammiren werden. Ueberdies möchte

sich, wenn einer aus diesem Winkel, der ander aus einem andern herfürwischte mit seiner Confession, leichtlich zutragen, daß etwan ungleiche Dinge geschrieben würden, sonderlich in der Lehre von dem Nachtmahl Jesu Christi, da etliche auch der Unsern gar zu tief die Sachen suchen und mehr, denn wohl bewiesen mag werden, setzen und streiten wollen. Darum könnte es nicht geschehen ohne einen Synodum und vieler Personen Zusammenkunft, welche so leichtlich und ohne große Unkosten, ohne großen beschwerlichen Verdacht und Verbitterung des andern Theils unserer Mitverwandten nicht möchte gehalten werden.

Als der Befehl erneuert wurde, stellte Schnepff mit seinen beiden Freunden vor (Sonntag nach Epiphan. 1558): es sei ein großes und hohes Werk, dazu man guten Rath und lange Zeit nehmen müsse, damit nicht mehr in der Kirche abgebrochen denn erbauet werde. Soll in der Confession weder an der Meinung noch an den Worten Mangel gespüret werden, so müssen sich die Lehrer, so der Augsburgischen Confession verwandt sind, zuvor in etlichen Artikeln vergleichen, darin ungleicher Verstand und Deutung bis anher gewesen, als in den Articulis de libero arbitrio, de contingentia, de praedestinatione, de sacramentis. Dies könne nicht geschehen, außer in einem Colloquio. Wie aber die Colloquia gewöhnlich gerathen, bezeuge die tägliche Erfahrung. Zur Confutation bedürfe man, schon um alle falschen Bücher zu lesen, viel Zeit und Fleiß. Protestirt sei schnell, denn der Protestant erbiete sich, wo solches mit Grund geschehen könne, sich eines Bessern berichten zu lassen. Aber eine Confession müsse also gestellt und gegründet sein, daß sie fest und unwiderleglich bestehe wider die Pforten der Hölle und keine Aenderung bedürfe, daß man darauf sicher könne leben und sterben. Zudem sei in dieser Zeit des Meisterns und Klügelns, des Cavillirens und Calumnirens kein End noch Maß.

Mit dem einen Auftrag lehnten die drei Jenaer zugleich einen andern ab, dessen Annahme sie sofort in Conflict mit Flacius gebracht haben würde. Der Herzog hatte ihnen nämlich eine neue Flacianische Streitschrift gegen Menius, welcher längst nach Leipzig gegangen war, mit dem Befehl zugestellt, daß sie mit dem Verfasser handeln und ihn dahin vermögen sollten, daß dasselbig Schreiben, weil es sehr weitläufig sei, viel Dings erzeuge, auch viel Leute, so schon mit Tod abgegangen, mit anziehe, eingezogen und gemildert möchte werden. Darauf erwiderten die Jenaer verständig und frei-

müthig: sie lassen sich bedünken, Illyricus habe sich erstlich schier etlichermaßen zu Menio gedrungen, weil er ihm, Menio, in einem gedruckten Buch zwei Dicta oder zwei Reden zumisset und aufmunzet; obs aber mit Grund geschehen, mögen sie nicht wissen, die weil sie solche Büchlein nicht bei Händen haben. So habe Menius dem Eisenachischen Synodo unterschrieben; ob er aber von solcher Unterschriftung abgefallen, mögen sie gleichergestalt nicht wissen. „Auf solche Anzäpfung Illyrici ist Menius mit einer gar scharfen, bittern Verlegung herausgefahren, wider die Illyricus seine Confession, welche von E. F. Gn. uns zugekommen, in drei Theilen gestellt hat. Nun ist es wahr, daß Illyrico eine Antwort hoch von Nothen, in welche, da sie gründlich gestellt soll sein, viel der historischen Handel inserirt müßten werden, welches aber ein groß Mordgeschrei, Verneuerung aller vorigen Hader und größere Unruhe wird bringen und anrichten, deren E. F. Gn. und wir zu dieser Zeit in Ansehung voriger Spaltung, so sich im nächsten Colloquio zugetragen, gar nicht nothdürftig. Darum auch wir uns mit Dr. Illyrici izigem Handel, weils ein Personalhandel dem Mehrertheil ist und sein eigen Person und Factum belanget, einzulassen zum höchsten uns beschweret finden. Nicht daß wir uns die corruptelas und die sectas gefallen ließen, wie Gott Lobe am Tag ist, sondern quod alienam litem non volumus facere nostram. Sollten wir uns denn mit Illyrico bereden und vergleichen, was er wider Menium sollt lassen ausgehen oder dahinten behalten, so meugen wir uns in solchen Personalzank und heist es: faciens et consentiens. So wissen wir auch, da wir mit Illyrico disputiren sollten, daß wir schwerlich etwas Nutzbarliches ausrichten würden: denn sein Scriptum also ineinander geflochten ist, daß man schwerlich etwas merkliches heraus thun kann, man wolle es denn ganz zerreißen und gar ein neues stellen, welches wohl am wenigsten sein sollte, daß er seines Scripti selbst Corrector würde. Denn dieses Scriptum wird und kann sich von uns nicht meistern lassen. Es wird auch darin der Eisenachisch Synodus dergestalt angezogen, daß gewißlich der vorige Zank, so sich zwischen dem Herrn Bischof Amsdorf und den andern darob erhoben, allerding verneuert und ungezweifelt von Menio zu Mehrung der Unruhe spizig angezogen würde, welcher Zank billiger verdrückt und vergraben würde. Da wir aber mit der Zeit uns neben andern wider die eingeschlichenen Irrthümer beides mit Federn und Mund zu vernehmen lassen verursacht und gedrungen würden, wollen wir uns, ob Gott will, wie wir auch vorhin gethan,

als Biederleut halten und beweisen.“ Schließlich widerrathen die Verfasser, daß der Rathschlag, so zur Zeit des Interims von den Theologen und der Landschaft der Mittelding halben gestellt worden, so es je für nöthig sollt angesehen werden, ihn zu publiciren, der Confutation des Flacius eingereicht werde; füglicher möchte solches, zur Reputation des Fürsten, durch eigen Scriptum geschehen.

Mit dem neuen Bekenntniß- und Widerlegungsbuch gab der Herzog nicht nach. Er stellte zuletzt das Ansinnen den drei Zenaern allein, ohne Flacius und Amsdorf, und nun willigten sie ein, vielleicht unter dem günstigen Eindruck der eben damals, am 1. Februar 1558, erfolgten feierlichen Eröffnung der hohen Schule als Universität. Doch unterließen sie nicht, die Meinung, welche sie von jenen Urhebern aller Feindseligkeit hegten, offen darzulegen. „Nachdem uns“, schrieben sie am 19. Februar an den Fürsten, „etlichemal gnädiglich auferlegt worden, eine Confession sammt angehefteter Confutation allerlei Irrthümer zu stellen, erkennen wir uns schuldig, nicht allein E. F. Gn., sondern auch jedermann, wer es von uns begehrt, Rechenschaft unseres Glaubens zu geben, in aller Demuth und Sanftmuth. Daß wir aber jetzt uns mit etlichen Personen sollten einer gemeinen Confession vergleichen und derselben neben ihnen unterschreiben, deß tragen wir nicht unbillige Beschwerung, welche E. F. Gn. gnädiglich von uns armen Dienern wollen vermerken. Denn so viel Amsdorfen belanget, wissen E. F. Gn. sich zu erinnern, wie er uns, M. Victorinum, M. Andream und andere der Eisenachischen Handlung halben greulich beschweret und noch bis anher uns keinen Abtrag noch Wandel darum gethan hat. Wiewohl wir um Friedens und mehrer Ruhe willen derselbigen Aufslag ihnen Anstand bis anher gegeben, so verstehen wir doch nicht, wie wir an einem Joch ziehen könnten, weil er uns sammt andern Schuld gegeben hatte, als sollten wir zu Eisenach die reine Lehr des Evangelii verloren haben, welches fürwahr eine unleidliche und ehrenrührige Auflage ist. So hat er auch vor einem Jahr durch einen öffentlichen Druck diese Proposition spargirt, welche uns von E. F. Gn. Gesandten zu Worms oft ist fürgeworfen worden: Gute Werke sind nicht allein nicht nöthig, sondern auch schädlich zur Seligkeit, — welche Proposition wir gleich so wenig approbiren können, als diese und dergleichen: Gute Werke sind nöthig zur Seligkeit. Was aber den Ilhricum betrifft, haben wir nicht geringere Beschwerung, noch zur Zeit eine Confession mit ihm zu stellen oder zu unterschreiben, als mit gedachtem Amsdorffio. Denn

erstlich hat er viel geschrieben, dessen wir uns nicht gedenken anhängig zu machen. Sollten wir nun neben ihm eine Bekenntniß helfen stellen, so würde es bei männiglich das Ansehen haben, als hätten wir uns aller seiner Händel, die wir in ihren Würden und Untwürden bleiben lassen, gänzlich angenommen und theilhaftig gemacht, welches wir aber aus vielen erheblichen Ursachen nicht unbillig Bedenken haben. Zum andern hat er neulich in einem gedruckten Büchlein geschrieben, daß Dr. Major seinen Irrthum viel mehr durch seine letzte Confession oder Declaration bestätige, denn verwerfe, welches wir bei uns noch zur Zeit nicht finden können. Zum dritten so hat er eine Gewohnheit, alle Ding zu glossiren, welches uns nicht allein beschwerlich, sondern auch verhinderlich ist an der Stellung oftgemeldter Confession und Confutation. Nachdem aber die achtbaren und hochgelahrten E. F. Gn. Kanzler und Rätthe uns angezeigter Beschwerung entnommen und uns Dreien solches Werk zu verfertigen auferleget, so haben wir in aller Unterthänigkeit das hohe und schwere Werk auf uns genommen und sind mit göttlicher Hilfe bedacht, dasselbig für der Hand zu nehmen und zum End zu bringen. . . Wir wollen uns auch nicht übereilen, sondern alle Ding in Gottesfurcht und Anrufung wohl erwägen, wie wir es mit gutem Gewissen vor Gott und der Christenheit getrauen zu verantworten.“

Doch schon am Palmsonntag reichten die drei Beauftragten, Schnepff, Strigel und Hülgel, den lateinischen Entwurf bei Hofe ein, mit einem gegen Amsdorfsch-Flacianische Correction ernstlich protestirenden Begleitschreiben. Eine mißfällige Aufnahme war freilich zu befürchten, wenn wahr ist, was berichtet wird, daß in dem Entwurf z. B. der zehnte Artikel der Augsburgerischen Confession in den Worten der Variata von 1540 angeführt war. Das Begleitschreiben lautete: „Auf E. F. Gn. Befehl haben wir die Confession und Confutation nach unserem geringen Vermögen durch Gottes Gnade gestellt und die Maß darin gehalten, daß wir in nichts uns unter die Bank gesteckt, gleichwohl gebührliche Bescheidenheit darinnen so viel möglich gehalten. Die wollen E. F. Gn. zu Gefallen annehmen, unnöthiger Grübelung und Cavillation, auch hässiger . . . so viel möglich zuvorkommen und solcher keine Statt geben. Denn solt ein jeglicher Cavillator seinen Geiser daran schmieren wollen, so wüßten wir solche Confession für die unsere nicht zu erkennen, wolte uns auch beschwerlich fallen, solche mit andern zu unterschreiben“. Ob und wie der Fürst sie ausgehen lassen, oder zur Zeit noch wegen des

Frankfurter Abschieds und dieser Zeit Gelegenheit einstellen wolle, wissen sie nicht fürzuschreiben.

Die Verfasser hatten Grund genug, sich gegen die Flacianischen Verschlimmbesserungen zu verwahren. Nachdem Flacius schon im Januar dem Herzog einen vertraulichen Bericht über die Irrthümer Melancthon's und Brenz's eingereicht, brachte er mit seinen Genossen Monner, Valthasar Winter und Anderen die alten Klagen über Zunahme des Adiaphorismus wieder auf die Bahn. Man gab des hochseligen Kurfürsten christliche beständige Bekenntniß und abschlägige Antwort aufs Interim neu heraus mit dem Motto Gal. 2, 6 und dem Beisatz: „Ein solcher beständiger Christ und treuer Bewahrer der theuren Beilag oder Schatz Gottes d. i. des reinen Evangelii und nicht ein Anseher der Person oder Prosopolipta ist auch dieser edle Held gewesen und alle Christen billig sein sollten; denn die leidige Prosopolipsia, die da Gott und sein Wort wenig und die Menschen hoch achtet, igt und zu aller Zeit den größten Schaden gethan hat.“ Von auswärts her mußten die Regensburger Freunde Nicolaus Gall und Wolfgang Waldner ihr Klagggeschrei gegen die Adiaphoristen 2c. erheben. So wurde denn im Mai auf einem Convent zu Weimar der Menianische Handel abermals vorgenommen. Der ehrliche, milde Superintendent Hügel vermochte so wenig als Schnepff in die unbedingte Verdammung des Menius zu willigen; er reichte am 16. Mai nachstehendes Schreiben, welches auch Schnepff unterschrieb, an den Herzog ein: „E. F. Gn. haben uns durch die Herren Doctores, die uns in diesem conventu zugeordnet, gnädiglich anzeigen lassen, so jemand in einem Artikel ein Bedenken haben würde, darüber er sich mit den Andern nicht vergleichen könnte, daß solches E. F. Gn. durch denselben schriftlich sollte angezeigt werden. Nun hat man jüngst von des Menii Lehr gehandelt, aber keine endliche Vergleichung getroffen mögen werden. Denn der mehrer Theil dahin geschlossen, daß nicht allein die Proposition: Gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, sondern auch seine Glosse sollt verdammt werden, und geben etliche für, als sollt Menius die Lehre von der Gerechtigkeit mit der Wiedergeburt vermengen, daraus dann folgen müßte, daß wir nicht allein durch den Glauben, sondern auch den neuen Gehorsam selig werden. Ich aber habe des nicht ohne wichtige Ursach ein sonderlich Bedenken gehabt, denn ob ich wohl bekennen muß, daß die Proposition: Gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, eine fährliche Rede ist, darum auch in conventu zu Eisenach beschlossen worden, daß man solche Rede, dadurch Gezänt angerichtet, nicht allein

im Artikel der Justification und des neuen Gehorsams, sondern auch in doctrina legis fliehen und meiden sollt, weil man wohl andere Wort haben und führen kann, dadurch alle diese Stücke nach Nothdurft können gehandelt und erklärt werden, bei welchem Beschluß ichs jetzt auch bewenden lasse: so kann ich doch die Lehr Menii von der Justification in seinem Bekenntniß wider Illyricum nicht verwerfen noch mit gutem Gewissen verdammen. Dort erklärt er selbst, wie er seine Worte verstehe und von andern will verstanden haben, und weil ein jeder selbst seiner eigenen Wort der beste Deuter und Ausleger ist, sollt mans billig dabei bleiben lassen. Und lauten die Worte also: Dieses deuten mir der Frommen etliche Leute dahin, als lehre ich damit, der Glaube allein mache uns vor Gott nicht gerecht noch selig, sondern der neue Gehorsam und wie sies nennen die guten Werk seien auch dazu nöthig, also daß sie neben dem Glauben die Seligkeit müssen erlangen und verdienen helfen, das ich doch mein Leben lang nie weder gepredigt noch geschrieben habe. Denn es ist ja die Meinung gar nicht, wenn ich sage: Verneuerung des heiligen Geistes oder neuer Gehorsam, welchen der heilige Geist in den Gläubigen wirkt, ist nöthig zur Seligkeit, als ob man die Seligkeit mit solch neuem Gehorsam verdienen müßt und man sie allein durch den Glauben nicht erlangen könnte. Nein, traun die Meinung hat es gar nicht, sondern das ist die Meinung, daß solche Verneuerung in denen, so durch den Glauben gerechtfertigt und selig werden, gewißlich geschieht und geschehen muß und daß neu Gehorsam aus dem Glauben gewißlich folget und folgen muß. Non ut novitate simus justi, sed ut justificati simus novi das ist: die Verneuerung macht uns vor Gott weder gerecht noch selig, sondern wenn wir aus Gnaden allein durch den Glauben an Christum gerecht und zu Gnaden angenommen werden, so müssen und können wir alsdann nicht in der alten Haut stecken bleiben, daß wir der Sünde und ihren bösen Lüsten folgen zc. Und bald hernach führet Menius aus Ruthero seliger Gedächtniß etliche Sprüche ein, sich damit zu erklären, daß er nichts anderes denn Lutherus gelehrt habe. Darum kann ich Menii Lehr um deren willen, die ihm seine Wort und Meinung anders deuten, denn ers selbst deutet und verstanden will haben, mit gutem Gewissen nicht verdammen. Daß auch etliche weiter sagen, als sollt er auch lehren, daß die empfangene Seligkeit durch die Werk erhalten werde, das laß ich auch bei dem Eisenachischen Beschluß beregen, welcher also lautet: daß die Seligkeit, gleichwie sie durch den Glauben empfangen, also auch durch den Glauben behalten werde."

Von Menius ging die Inquisition weiter zu seinem geistlichen Vater Major. Auch seiner Verdammung weigerten sich Schnepff und Hügel durch das nachfolgende Schreiben an den Herzog: „Gestern Nachmittag hat man gehandelt von dem Majorismo und konnte keine endliche Vergleichung getroffen werden. Denn der mehrer Theil hat dahin geschlossen, daß nicht allein die Lehr Majoris, sondern auch seine Person sollt verdammt werden, unangesehen, daß sich Major mit der Zeit besser erkläret und sonderlich in seiner letzten Confession nicht übel vernehmen hat lassen. Wir aber haben dessen nicht ohne wichtige Ursach ein sonderlich Bedenken gehabt. Denn wir ja mit andern die drei falschen Propositionen, die Major anfänglich vertheidiget, von Herzen verdammen und aus der Kirche Gottes allerdinge auszumustern erkennen. Dieweil er aber hernach in seinem Commentario über die Epistel zu den Philippern nach der Länge die Lehre von dem Glauben und den guten Werken wider seine vorigen Irrthümer also wohl und gründlich dargibt, daß er von keinem christlichen Leser getadelt mag werden, und noch dazu in seiner letzten Confession, so dieses Jahrs ausgangen, recht wohl und gründlich schreibt und sich verpflichtet, solche Proposition de operum necessitate ad salutem nicht mehr zu gebrauchen, so wissen wir seine Person mit gutem Gewissen nicht zu verdammen. Denn obwohl in solcher Confession etliche Reden mitunterlaufen, die ihm vielleicht etwas verdacht möchten werden, als solts ihm nicht gar Ernst sein, so muß man doch candido judiciren und die drei Hauptstücke, an denen am meisten gelegen, die er ausdrücklich in seiner Confession gesetzt, wichtiger achten, denn daß man ihn mit solchem Verdacht beschweren sollte. Dieweil auch der Kurfürst August im Frankfurtschen Abschied neben andern Fürsten die Proposition Majoris verdammet, ist nicht zu besorgen, daß Major leichtlich seine irrige Proposition mit Schreiben und Lehren in die Kirche wiederum zu bringen sich unterstehen sollte. Dem sei aber wie ihm wolle, so können wirs doch nicht über unser Gewissen bringen, daß wir Majoris Person verdammen sollten, wollen also die Sachen bei unserer übergebenen Refutation beruhen lassen.“

Schnepff scheint es überhaupt müde gewesen zu sein, die Amsdorf-Flacianische rabies zu theilen. An den maßlosen Ausfällen der beiden Kämpen gegen die synergistische Rekerei, daß sich der Mensch und der Wille des Menschen bei dem Werk seiner Bekehrung nicht bloß leidend verhalten könne und dürfe, vielmehr sich zur Gnade schicken und bereiten kann und soll, — sehen wir Schnepff in keiner Weise sich betheiligen, während Johannes Stolz mit

Flacius auf das von Amsdorf in einer seiner heftigsten Schriften gegebene Signal sofort eingefallen war. Als Melanchthon im Sommer 1558 durch ein Bedenken für einen synodus evangelicorum und den durch gleichfalls von ihm verfaßten sehr gemäßigten Frankfurter Receß wiederholt für die so sehr bedrohte Einheit der evangelischen Kirche zu wirken versuchte, ließ Herzog Johann Friedrich gegen dieses samaritanische Interim, wie Flacius es nannte, eine förmliche Recusationschrift von Amsdorf ausgehen und Flacius trieb wieder die thüringischen Theologen zu einer gemeinschaftlichen „Censur der Frankfurter Artikel“ zusammen. Aber in Wittenberg ging die Rede, Schnepff und Strigel seien diesmal gar nicht zu den Berathungen gezogen worden und es sei ihnen auch gar nicht die Bosheit oder Thorheit zuzutrauen, dem Flacius so weit nachzugeben. In der That blieb Melanchthon seinem vieljährigen Freunde Schnepff bis zu dessen Tode mit der alten Anhänglichkeit zugethan; als im Spätherbst 1558 der Herzog von Preußen für die Universität Königsberg einen Professor der Theologie suchte, wollte Melanchthon ihm Schnepff nennen, als die Nachricht von seinem Tode eintraf.

Dem Spürsinn des Flacius entging nichts, woran er seinen heiligen Eifer bethätigen konnte. Selbst in die Räume des Gotteshauses, in welchem Schnepff das Wort des Friedens der Gemeinde zur Erbauung verkündigte, trug jener den Streit und die Zerstörung. Es waren auch nach der durch Amsdorf 1554 vorgenommenen Kirchenreinigung, welche die Hinterwände der Altäre mit ihren Aufsätzen entfernte, in Jena durch den milden Hügel etliche Stücke eines schönen Holzschnitzwerks an den Seiten eines Altars belassen worden. Flacius bestürmte den Herzog, sie zu entfernen, und es geschah. Wiederholt beklagte sich Flacius bei dem Fürsten über die Jenaer, besonders Strigel, der allerdings leidenschaftliche Ausfälle gegen den Collegen machte. Er deutete auf die Gefahr hin, daß durch Strigel eine Partei für die Wittenberger sich im Lande bilde, berief sich auf seinen Vocationsbrief, der ihm auferlege, zu wachen, daß die thüringische Kirche in ihrem rechtgläubigen Bekenntniß nicht gefährdet werde, und forderte als einziges Mittel wider den drohenden Riß die Veröffentlichung der Consutationschrift, Absetzung oder Einschränkung aller derer, welche nach jener Publication hartnäckig die Irrthümer vertheidigen würden, und ein richterliches, aus rechtgläubigen Theologen gebildetes Collegium, durch welches neue Lehren und Schriften geprüft werden sollten.

Wie 'mag unserem Schnepff durch alle diese Umtriebe der letzte Sommer seines Lebens vergällt worden sein! Denn es war sein letzter. Er hatte einst, am Tage seiner Ankunft in Jena, in dem Wein, mit welchem er zweimal das Glas füllte, als er zuerst ganz hell und klar, darauf trübe und ungenießbar floß, ein ernstes Omen gesehen. Jetzt bezog er dasselbe je mehr und mehr auf die der Universität drohenden Stürme, bereitete sich mit voller Gelassenheit auf den Hingang und flehte um Erlösung von den Anfechtungen, womit dem frommen, friedliebenden Greis die Feinde sein ehrwürdiges graues Haupt zu schänden gewagt hatten. Nach einer kurzen Krankheit — er hatte acht Tage vor seinem Scheiden noch gepredigt — starb Schnepff am Mittag des Tages Allerheiligen, 1. November 1558, in demselben (63.) Lebensjahr, welches, schon von den Alten als annus climactericus gefürchtet, als das Todesjahr Luther's, Melancthon's und so mancher großen Männer bekannt ist.

Der müde Greis war, gleich Luther, „vor dem Unglück weggenommen worden und zum Frieden gekommen“ (Jes. 57, 1. 2). Wenige Monate nach seinem Tode wurde sein Schwiegersohn Strigel, unter Anwendung roher Gewalt, von der Seite seine Gattin Blandina gerissen und ins Gefängniß geschleppt, so daß man lange für Leben und Gesundheit der jungen Frau besorgt war. Strigel hatte mit dem alten Superintendenten Hülgel gegen das von Flacius umgearbeitete Confutationsbuch, als es durch herzoglichen Erlaß allen Unterthanen, vornehmlich den Geistlichen und den Jenaer Professoren, anbefohlen wurde, protestirt, der Herzog möge sie einfach beim Katechismus lassen. Dafür wurden sie Monate lang in strenger Haft, darauf noch mehrere Jahre in einer Art Hausarrest gehalten. Erst im März 1563 konnte Strigel wandern und in Leipzig eine Zufluchtsstätte suchen. Als auch dort der „Kryptocalvinist“ nicht mehr lesen durfte, fand er endlich Sicherheit, aber auch bald, kaum fünfundvierzig Jahre alt, des Grabes Ruhe in Heidelberg (1569).

Wie weit war es gekommen, wenn ein Schnepff mit seinem gut Luther'schen und Brenz'schen durum caput — das Buzer von den Studienjahren her an ihm gekannt — scheiden muß im Schmerz, sich in seiner Rechtgläubigkeit angezweifelt, die ihm am nächsten standen, mit den Strafen für Verbrecher bedroht zu sehen! Büßte der Greis, was der Mann auf der Höhe seines Laufs an dem trefflichen Blarer gesündigt?

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Ueber die vaticanische Handschrift des Neuen Testaments und die neueste Edition derselben durch Const. Tischendorf ¹⁾).

Ehe die Mai'schen Ausgaben des Neuen Testaments erschienen, war der Kritiker, der sich von der Beschaffenheit des vaticanischen Textes eine Vorstellung machen wollte, lediglich auf die verschiedenen Collationen angewiesen, welche zu sehr verschiedenen Zeiten von der Handschrift angefertigt worden waren. Denn bis zur Quelle selbst vorzudringen, war, nachdem der Freiburger Professor Leonhard Hug die Handschrift zu Paris, wohin sie im französischen Kriege mit so vielen anderen litterarischen Schätzen als Siegestrophäe gewandert war, im Jahre 1809 zuletzt gesehen und sorgfältig beschrieben hatte, nur wenigen Gelehrten, und auch meist nur auf kurze Zeit, gelungen. Da aber die Collationen von Männern herrührten, welche mehr oder weniger des Geschäfts unfundig waren und ihre Angaben sich vielfältig widersprachen ²⁾, so hatte trotz der vielen Collationen, oder vielmehr in Folge derselben, eine Unsicherheit hinsichtlich der wahren Beschaffenheit des vaticanischen Textes Platz gegriffen, wie sie in ähnlicher Weise bei keiner anderen Uncialhandschrift des Neuen Testaments stattfand. Mit Sehnsucht sah man daher dem Erscheinen der großen Mai'schen Ausgabe entgegen, von der man wußte, daß sie bereits in den vierziger Jahren vollständig im Druck vollendet war. Dieselbe war aber so fehlerhaft aus der römischen Officin hervorgegangen, daß der Herausgeber selbst Bedenken trug, sie in dieser Gestalt an das Tageslicht treten zu lassen. Nachdem er eine geraume Zeit hindurch versucht hatte, durch Radiren und Ueberdrucken einzelner Stellen in den vorhandenen Druckeremplaren, durch Umdrucken besonders fehlerhafter Blätter dem Uebelstande abzuhelpen, beschloß er, von der Unzulänglichkeit dieses Verfahrens mehr und mehr sich überzeugend, zugleich mit dem Erscheinen des großen Werkes eine kleinere, abermals

¹⁾ Der vollständige Titel lautet: *Novum Testamentum Vaticanum. Post Angeli Maii aliorumque imperfectos labores ex ipso codice edidit A. F. C. Tischendorf. Lipsiae, Giesecke et Devrient. 1867. (4^o. L. und 284 S., nebst einer Tafel.)*

²⁾ Eine von Ph. Buttmann sorgfältig redigirte Zusammenstellung der von einander abweichenden Angaben der verschiedenen Collatoren findet man hinter der Decker'schen Ausgabe des Neuen Testaments (Berol. 1862); über das Historische der Collationen referirt am genauesten und ausführlichsten Tischendorf in den prolegg. zur großen Ausgabe des Neuen Testaments (ed. VII. p. 137 seqq.)

mit der Handschrift sorgfältig verglichene, verbesserte Ausgabe des Neuen Testaments allein zu veranstalten. Aber er erlebte den Abschluß des ganzen Unternehmens nicht mehr. Nach seinem 1854 erfolgten Tode übertrug man beides, die Herausgabe der bereits gedruckten fünf Bände in groß Quart, sowie die Vollendung des von Mai bereits intendirten verbesserten Abdrucks des Neuen Testaments, seinem langjährigen treuen Mitarbeiter, dem Barnabiter-Mönch Carolo Bercellone. Derselbe ließ auch bald hintereinander die große Ausgabe im Jahre 1857, und zwei Jahre später das Neue Testament allein in einem bequemen Handformat, zu Rom erscheinen und begleitete beide mit einem kurzen, die Arbeiten Mai's und sein eigenes Verfahren erläuternden Vorworte.

Das Hauptverdienst der Mai'schen Ausgaben bestand nun darin, daß man endlich einmal 1) einen zusammenhängenden vaticanischen Text vor Augen hatte und 2) besser, als es in allen vorhergehenden Collationen möglich war, die Urschrift von der Hand des Correctors unterscheiden konnte. Aber beide Ausgaben waren doch noch weit entfernt von der Accuratez, mit welcher solche Codex-übertragungen gemacht werden müssen, und folgten leider keinem planmäßig festgestellten und consequent durchgeführten Princip. Denn will man auch hinwegsehen über die oft zum Erschrecken fehlerhafte Accent- und Spiritussetzung, die ganz willkürliche Interpunction, die Nichtbeachtung aller im Codex befindlichen, mitunter sehr wesentlichen Spatien und anderer Zeichen (z. B. der Punkte, des nicht seltenen Apostrophs hinter indeclinablen Eigennamen, hinter dem Buchstaben ξ oder über doppelten Buchstaben, des Merkzeichens $>$ zu Anfang der Zeilen, des Trennungsstriches zwischen zwei Zeilen), ferner über die durchgängige plenescriptio der im Vaticanus compendiös geschriebenen Wörter u. dergl. mehr: so können wir's doch nicht in gleicher Weise über die unglaubliche Anzahl von Druckfehlern, wovon noch immer trotz aller angewandten Mühe beide Ausgaben, namentlich die erste (wie mehr oder weniger alle römischen Drucke), entstellt find. Denn da bekanntlich auch die Urschrift selbst offenbare lapsus calami genug enthält, so bleibt für den Leser die Entscheidung, ob Sezer oder Schreiber gesündigt, oft ganz unmöglich. Ebenso wenig können wir gutheissen die seltsame Inconsequenz, mit welcher die römischen Herausgeber die itacistische Schreibweise des Codex nach Gutdünken hier in den Text nahmen, dort auf den Rand verwiesen, auffallende Fehler und Lesarten der Urschrift, wie es ihnen gut schien, entweder in den Text setzten (mit einem ita cod. am Rande) oder einfach auf den Rand schrieben (im Text die gewöhnliche Lesart zurücklassend), zuweilen sogar stillschweigend verbesserten, bei corrigirten Stellen ohne ein irgend erkennbares Princip bald die Lesart der 1. m., bald die der 2. m. im Texte wiedergaben, mit Bezeichnung der gegenstehenden Lesart am Rande (hier doppelt zu beklagen, da bei dem fortwährenden Wechsel der Bezeichnungen 1. m. und 2. m. am Rande es nicht ausbleiben konnte, daß Sezer oder Herausgeber sich irrten, wodurch das wahre Sachverhältniß schnurstracks ins Gegentheil sich verwandelt), und endlich viele der Handschrift völlig fremde, dem vulgären Text entlehnte Wörter, Sätze, Theile, Sätze und ganze Verse, wenn auch zwischen zwei Kreuze gestellt, mitten in den vaticanischen Text einschalteten. Der schwerste Verdacht wurde vollends dadurch rege gemacht, daß nicht nur die früheren Collationen oft einstimmig gegen die Mai'sche Lesart zeugten, namentlich wo diese mit dem recipirten Text übereinstimmte, sondern auch neuere Gelehrte, denen das Glück zu Theil

wurde, die Handschrift einsehen zu dürfen, mit der größten Bestimmtheit versicherten, daß der Codex an dieser und jener Stelle andere Lesarten enthielte, als man bei Mai fand. Alle diese gerügten Mängel waren zum großen Theil eine natürliche Folge der von vorn herein verfehlten Anlage des ganzen Unternehmens, indem Mai es nicht über sich gewinnen konnte, von der ganzen Handschrift eine sorgfältige Abschrift zu nehmen, vielmehr sich damit begnügte, die bemerkten Abweichungen in sein (Elzevir'sches) Handexemplar zu verzeichnen, und dies so emendirte und corrigirte Exemplar als Manuscript der Druckerei übergab.

Dieser schwer empfundenen Unsicherheit endlich ein Ziel zu setzen, dazu hatte wohl Niemand ein entschiedeneres Recht und größere Veranlassung als Tischendorf, der, nachdem er den Sinaiticus aufgefunden und ans Licht gestellt, viele andere Handschriften selbst edirt, die meisten verglichen hatte, nun zu einer neuen Textesrecension auf Grund seiner umfassenden kritischen Arbeiten sich anschickte. Er begab sich daher im Frühjahr 1866 abermals nach Rom, um eine nochmalige genaue Collation der Handschrift vorzunehmen. Ueber die Schwierigkeiten, mit denen er in Rom zu kämpfen hatte, die Art und Weise, wie es ihm gelang, trotz seinem dem Papst gegebenen Versprechen, den Codex als solchen nicht zu ediren, zur Herausgabe des vorliegenden Werkes wenigstens die stillschweigende Einwilligung des Papstes und Carolo Berellone's zu erlangen, seine sonstigen zu diesem Zweck geführten Unterredungen und Verhandlungen, über alles dies verweisen wir auf seine eigene in den prolegomenis zum vorliegenden Werke gegebene Darstellung. Hier nur so viel. Mit vollster Genauigkeit und Berücksichtigung auch des geringfügigsten Umstandes hat Tischendorf den Codex nur bis gegen Ende des Lucas verglichen. Als er bis hierher gekommen, wurde ihm, vermuthlich weil er durch stückenweises Copiren des Textes den Argwohn eines Zuschauers erregt hatte, die fernere Benutzung der Handschrift auf Befehl des Papstes untersagt, und nur mit größter Mühe gelang es ihm, zur Absolvirung der übrigen Theile noch eine vierzehntägige Frist sich zu erwirken, während welcher es ihm gestattet wurde, im Beisein Berellone's täglich einige Stunden den Codex zu collationiren. Daß er das Werk in dieser kurzen Zeit wirklich bis zu Ende geführt, hat er wohl nur seiner durch colossale Vorarbeiten und eminente paläographische Kenntnisse erworbenen Routine zu verdanken. Daß die Collation von der zweiten Hälfte des Lucas an nicht mehr mit derselben Genauigkeit ausgeführt worden, gesteht er selbst ein; indeß betrifft dasjenige, worauf er im Drange der Umstände seine volle Aufmerksamkeit nicht mehr richten konnte, so unbedeutende Kleinigkeiten, daß wir, in Voraussetzung der Vollständigkeit alles Uebrigen, den Verlust eben nicht sehr zu beklagen hätten.

Wir wollen nun zunächst, nach Anleitung der prolegomena zur oben genannten neuen Ausgabe, einiges die vaticanische Handschrift selbst und ihr Verhältniß zur sinaitischen Betreffende zusammenstellen.

Die Urschrift des Vaticanus gehört wie die des Sinaiticus dem vierten Jahrhundert an. Die Aehnlichkeit, ja stellenweise Identität beider Handschriften ist unverkennbar und erstreckt sich sogar so weit, daß, wo Buchstaben auf verschiedene Art dargestellt werden (wie das E), dieselbe Verschiedenheit in beiden codd. sich wiederfindet. Ein Hauptkriterium des gleichen Alters ist der gänzliche Mangel aller Initialen, eine nur den ältesten handschriftlichen Documenten (z. B. den Schriften der volumina Herculanensia, den vaticanischen Fragmenten des Dio

Cassius u.) zukommende Eigenthümlichkeit, und die große Einfachheit der Ueber- und Unterschriften¹⁾. Ebenso ist die Größe der Buchstaben in beiden Handschriften dieselbe, ihre Verschiedenheit in einzelnen Theilen unerheblich. Accente und Spiritus sind beiden Urschriften völlig fremd und erst von späterer Hand hinzugefügt worden. Beim Vaticanus geschah dies nach Mai's und Tischendorf's Ansicht von demselben Ueberarbeiter der Handschrift, welcher die meisten Correcturen bewerkstelligte und die verbläuten Schriftzüge mit neuer Tinte überzog (von Tischendorf mit B³ bezeichnet, siehe unten)²⁾. Der Gebrauch der Interpunction wie des Apostrophs ist im Ganzen in beiden codd. ein spärlicher und ziemlich willkürlich, jedoch im Vaticanus keineswegs so selten, als man bisher, Hug folgend, der auch diese Zeichen sämmtlich den späteren Ueberarbeitern vindicirt, annahm. Vielmehr sind dieselben häufig vom Corrector, der die Buchstaben auffrischte, übersehen worden und daher den Augen Hug's, sowie der übrigen Collatoren, die überhaupt hierauf wenig achteten, entgangen³⁾. Beide Handschriften haben das Merkzeichen (>), welches auch in den papyris vorkommt, und das Trennungszeichen (—) zwischen zwei Linien. Ferner ist die Uebereinstimmung der Orthographie in vieler Beziehung augenfällig und viele merkwürdige und alterthümliche Textlesarten finden sich nur in diesen beiden handschriftlichen Koryphäen⁴⁾.

1) So liest man in der vaticanischen Handschrift über und unter den Evangelien nichts als die Worte *κατα μαθηταις*, *κατα λογισ*, über und unter der Apostelgeschichte die Worte *πραξεις αποστολων* und über der Columne noch kürzer bloß *πραξεις*, bei den Briefen nur *ιακωβον*, *πειρον α*, *ιωδα* u. Die Zusätze unter den Paulinischen Briefen (*εγραφη απο ρωμης* u.) stammen aus späterer Zeit, etwa dem sechsten Jahrhundert.

2) Schon Hug, Birch's Meinung widerlegend, erkannte, daß die Accente u. von späterer Hand herrührten. Nach seinen etwas dunkel und schwerfällig gehaltenen Worten jedoch: „vereor sine eo [i. e. sine labore eorum qui accentus et spiritus ponebant] factum fuisse, ut perpulchrae membranae quemquam[?] illexerint extinctae fere scripturae aliud opus superinducere, cuius pretium aetatem non equipararet nec argumentum nostri“, hätte der Corrector die Accente schon vorgesunden, eine Ansicht, deren Unhaltbarkeit Tischendorf in den proll. p. XXVI an einigen treffenden Beispielen (namentlich Marc. 8, 17. Apostelgesch. 7, 32. 1 Kor. 4, 6) genügend darthut.

3) Oft begnügt sich der librarius mit dem bloßen spatium, das dann als Punkt gilt. Mit Recht hat der Herausgeber auf die genaue Angabe dieser Interpunctuationszeichen, welche für die Exegese der einzelnen Stellen oft von Bedeutung sind, großen Werth gelegt. Insbesondere scheinen die ziemlich häufigen Spatien die älteste Versabtheilung zu repräsentiren, welche in vielen Fällen sinngemäßer und verständiger erscheint als die neuere. Auch die Kritik wird manchen Nutzen daraus ziehen können. Man vergleiche z. B. die Stelle 1 Kor. 7, 34, wo der sowohl im Vaticanus als im Sinaiticus hinter *μεμερισται* befindliche Punkt einen deutlichen Fingerzeig giebt, wie in den ältesten Zeiten die so vielfach interpolirte Stelle gelesen und verstanden worden ist. Leider werden die Punkte und Spatien gegen das Ende hin immer seltner, da der Herausgeber bei der Kürze der ihm noch vergönnten Frist nicht dieselbe Sorgfalt auf die genaue Bezeichnung derselben verwenden konnte wie im ersten Theile.

4) So lernen wir außer den bereits durch die früheren Collationen festgestellten und meist von Sachmann und Tischendorf recipirten orthographischen Eigenthümlichkeiten des Vaticanus, daß die ursprüngliche vaticanische Lesart nicht *aleis* oder (nach Mai) *aleeis*, sondern wie im Sinaiticus *aleeis* gewesen ist.

Jedoch fehlt es auch nicht an Verschiedenheiten, zum Theil sehr erheblichen, zwischen beiden Handschriften. Sie bestehen vorzüglich in Folgendem:

Der sinaitische Text ist (mit Ausnahme einiger poetischen Bücher des Alten Testaments) in vier, der vaticanische in drei Columnen geschrieben. Die einzelnen Blätter des Vaticanus sind in Quinionen, die des Sinaiticus in Ternionen und Quaternionen zusammengelegt ¹⁾. Am Grundtexte des sinaitischen Neuen Testaments sind vier Hände thätig gewesen, das vaticanische Neue Testament dagegen ist, wie's scheint, durchweg von ein und derselben Hand geschrieben. Die Vermuthung Tischendorf's daß von jenen vier Schreibern des Sinaiticus derjenige, welcher neben seinem Schreibamt eine Art von Oberaufsicht über das Ganze geführt hat und den *διορθωτής* abgab (Tischendorf bezeichnet ihn mit D), sämtliche neutestamentliche Bücher des Vaticanus geschrieben habe, mag auf den ersten Augenblick ziemlich gewagt erscheinen, gewinnt aber durch die in den prolegomenis p. 21 seq. gegebenen Thatfachen sehr an innerer Wahrscheinlichkeit. Auch steht dieser Annahme, wenn man erwägt, daß beide Handschriften offenbar in Alexandria, vermuthlich auch ziemlich um dieselbe Zeit geschrieben und aus Einer Schreiber-Schule geflossen sind, äußerlich betrachtet wohl kein erhebliches Bedenken entgegen. Es mag gerade hierin vorzüglich der Grund liegen, daß die Urschrift des Vaticanus bedeutend correcter ist als die des Sinaiticus und auch hinsichtlich der Orthographie, sowie der damals schon sehr gewöhnlich gewordenen itacistischen Schreibweise vortheilhaft vor dem Sinaiticus sich auszeichnet. Im Ganzen ist im Vaticanus die Schreibung *ει* für *ι* die vorherrschende, während im Sinaiticus (mit Ausnahme eben jener Blätter, die D geschrieben hatte) bei weitem die andere Schreibart, d. h. *ι* für *ει*, überwiegt. Die Compendien betreffend, begnügt sich der Vaticanus mit sehr wenigen, indem er außer dem willkürlich angewandten Strich über der Linie für *ν*, dem *κ* für *και*, *πνα*, *Ιαδ* für *πνευμα*, *Λαειδ*, den höchst seltenen *ανος*, *ισλ* ²⁾ für *ανθρωπος*, *ισραηλ* u., nur der vier Compendien (und zwar, wie es scheint, durchgängig): *θς*, *ισ*, *χς*, *κς* für *θεός*, *ἰησους*, *χριστός*, *κύριος* sich bedient, der Sinaiticus aber (wiederum mit Ausnahme der von D geschriebenen Blätter) noch mehrerer anderer, wie für *σωτήρ*, *πατήρ*, *υῖος*, *οὐρανός*, *ιερουσαλήμ* u. Bemerkenswerth ist ferner, daß durch den ganzen Vaticanus die Schreibung *ωωνης* vorherrscht,

(Matth. 4, 18 f.), nicht *εωρηθη*, wie Mai noch an vier Stellen edirt hat, sondern durchweg *εωρεθη*; ebenso überall, wie im Sinaiticus, *κραββατον*, *εχυννόμενον*, *εξεδετο*, *εξεδιδετο*; ferner *επαναπαύεται* (Luc. 10, 6), *σφνδα* (Apostelg. 3, 7), wofür bei Mai in der Regel ohne Vermerk die Lesarten der 2 m.: *κραββατον*, *εχυνόμενον*, *εξεδοτο*, *επαναπαύεται*, *σφνδα*. — Eine Anzahl von Textlesarten, die der Vaticanus mit dem Sinaiticus allein, zuweilen unter Hinzutritt von D, L u. gemein hat, findet man in den prolegg. ad N. T. ex Sinait. (1865) p. 71 oder in der Notitia (1860).

¹⁾ Ob aus diesem Umstande geschlossen werden darf, daß der Sinaiticus zu den 50 Exemplaren gehört habe, die Eusebius auf Befehl des Kaisers habe schreiben lassen und nach Byzanz geschickt habe (vita Const. cap. 37), bleibe dahingestellt. Sicherer ist jedenfalls die Annahme, daß der Vaticanus nicht zu jenen 50 Exemplaren gehört habe.

²⁾ Letzteres nur ein einziges Mal: Röm. 11, 2. — Dafür findet sich bei diesem Worte dreimal der Apostroph (s. oben): *ισραηλ'*, und etwa ebenso oft die Schreibung *ισραηλ*, *ισραηλεια*.

im Sinaiticus aber (wieder mit Ausnahme der Blätter, die D. geschrieben) die andere mit zwei *v: iwarvns*. — Sodann ist die Reihesfolge der Bücher eine andere und zwar eine, wie es auf den ersten Anblick scheint, sehr verschiedene. Ordnet man jedoch die neutestamentlichen Bücher in folgende vier Gruppen: 1) die Evangelien, 2) die Apostelgeschichte nebst den katholischen Briefen, 3) die Paulinischen Briefe nebst den Pastoralbriefen, 4) die Apokalypse, so läuft die ganze Verschiedenheit darauf hinaus, daß die beiden Handschriften die zweite und dritte Gruppe mit einander tauschen lassen, so daß im Vaticanus die Reihesfolge 1. 2. 3. (4), im Sinaiticus 1. 3. 2. 4. ¹⁾ — Den Evangelien im Sinaiticus sind die bekannten Ammonischen Sectionsnummern nebst den Eusebischen Canones, nach Tischendorf von anderer, jedoch gleichzeitiger Hand beigelegt; die Evangelien des Vaticanus haben ihre eigenen Sectionsnummern, die sich sonst nur noch in einem einzigen neu aufgefundenen Uncialcodex, dem Zacynthius, wiederfinden. Daß daraus auf ein höheres Alter des Vaticanus geschlossen werden dürfe, bezweifelt Tischendorf; indeß möchte die gegentheilige Ansicht doch größeren Anspruch auf Wahrscheinlichkeit haben, da fast sämtliche spätere Uncialcodices die Eusebischen Canones beifügen. Die Apostelgeschichte hat gleichfalls eigene Sectionen im Vaticanus, sogar doppelte, frühere und spätere, beide in der kleineren römischen Ausgabe mit den Buchstaben A, a, B, b u. am Rande verzeichnet (bei Tischendorf findet man die spätere in den prolegomenis p. 30), der Sinaiticus hat nur hier und da welche; die Paulinischen Briefe haben im Vaticanus fortlaufende Sectionsnummern, aus deren Reihesfolge mit Sicherheit geschlossen werden kann, daß im Archetyp der Hebräerbrief gleich auf den Galaterbrief gefolgt ist (vergl. die Note der kleineren römischen Ausgabe S. 159), im Sinaiticus sind gar keine. Die katholischen Briefe haben im Vaticanus gleichfalls doppelte Sectionsnummern, ähnlich wie die Apostelgeschichte (siehe ebend. S. 118). Uebrigens kann es bei Beurtheilung des Werthes beider Handschriften wenig darauf ankommen, ob die eine vielleicht um einige Jahrzehnte älter ist als die andere; der wesentlichste Unterschied bleibt doch immer der, daß die beiden Handschriften, trotz der vielfachen Uebereinstimmung in den Lesarten und ungeachtet ihrer Zusammengehörigkeit nach Zeit und Ort, dennoch ohne allen Zweifel aus zwei ganz verschiedenen Quellen geflossen sind, mithin der Werth derselben weniger nach dem zufälligen und relativen Alter der Codices selbst als nach der Beschaffenheit und dem Alter der den beiden Handschriften zu Grunde liegenden Urcodices zu bemessen ist. So viel wenigstens steht fest, daß alle Fälle, in denen, nach den Worten Tischendorfs, das „mobile par codicum“ gegen die Autorität aller -oder der meisten übrigen Uncialcodices zusammengeht, auf eine gemeinschaftliche Quelle des höchsten Alters (*remotissimae aetatis*) zurückgeführt werden müssen, da aber, wo es auseinandergeht, die ursprüngliche und vorzüglichere Lesart bald im Sinaiticus, bald im Vaticanus erhalten sein kann. Die Entscheidung

¹⁾ Ob hierbei Absicht oder Zufall gewaltet, möchte wohl kaum noch zu entscheiden sein. Der Umstand jedoch, daß der Sinaiticus doppelte Quaternionen-Nummern hatte, von denen die älteren, mehr oben befindlichen, theils durchschnitten, theils ganz abgeschnitten sind, läßt auf ein in späterer Zeit stattgefundenes neues Einbinden jener Handschrift schließen, bei welcher Gelegenheit die zwei Gruppen leicht vertauscht sein können.

aber, welche Lesart als die ältere den Vorzug verdient, muß natürlich der weiteren Kritik, die alle sonst etwa erhaltenen Zeugnisse in jedem einzelnen Falle aufs sorgfältigste zu prüfen hat, überlassen bleiben.

Wir wenden uns nunmehr ausschließlich zur Betrachtung der vaticanischen Handschrift und der durch Tischendorf's Ausgabe gewonnenen Resultate.

Obwohl Mai, wie oben bemerkt, durch die Unterscheidung der Lesarten der 1. m. und 2. m., den früheren Collationen gegenüber, unläugbar sich ein bedeutendes Verdienst erworben hat, so ist es doch in Folge der oben gerügten Mängel und fehlerhaften Anlage des Werkes unmöglich geworden, sich aus demselben einen klaren und sichern Einblick in den Urtext, wie er aus der Feder des ersten librarius geflossen, zu verschaffen. Aber ebenso wenig lernen wir daraus die Beschaffenheit der Correcturen kennen, da offenbar verschiedene Arten von bessernden Händen am vaticanischen Texte thätig gewesen sind. Tischendorf's Bestreben war daher in vorliegender Ausgabe vornehmlich darauf gerichtet, nach Ausscheidung des reinen, unverfälschten Urtextes die in und neben dem Texte befindlichen Correcturen, Streichungen, Zusätze u. auf ihre wahren Urheber zurückzuführen. Tischendorf unterscheidet nämlich drei Arten von Correcturen: 1) diejenigen Fälle, wo die 1. m. sich selbst verbessert (B¹), 2) wo der mit dem Schreiber gleichzeitige diorthota (B²), und 3) wo der spätere Corrector emendirt (B³). Der erstgenannten Fälle sind nicht viele, da der mechanisch und völlig gedankenlos abschreibende librarius nur selten die von ihm begangenen Fehler bemerkt zu haben scheint. Häufiger beaeanen wir der bessernden Hand des diorthota, der vermuthlich die ganze Handschrift mit dem zu Grunde liegenden Urcoder, vielleicht auch hie und da mit anderen Handschriften, aber ohne besondere Sorgfalt — daher er die augenscheinlichsten Fehler überging — verglich und danach emendirte. Gleichwohl sind die Verbesserungen von B² eben wegen ihres Alters von hohem Werthe, denen der 1. m. mindestens gleichzusetzen, wo nicht ihnen vorzuziehen. Unseres Erachtens müssen dieselben unbedingt noch als volle vaticanische Lesarten geachtet werden, mögen sie nun von B³ (durch Auffrischung der Buchstaben) anerkannt sein oder nicht. Dies gilt aber nicht mehr von den Emendationen des späteren Correctors (B³), obwohl dieselben planmäßig nach einem besonnenen System und im Ganzen mit großer Sorgfalt durchgeführt sind. Nach dem Ermessen Tischendorf's, dessen gewiegttem paläographischen Urtheil wir uns unbedingt unterwerfen, fällt die Zeit dieses Correctors zugleich mit der Auffrischung der Buchstaben und der Accentsetzung erst ins zehnte oder gar elfte Jahrhundert. Indem derselbe seine Emendationen nach Anleitung eines Textes, wie er zu jener Zeit in der Kirche üblich war, und mit der damals allgemein geltenden Orthographie bewerkstelligte, können seine Correcturen schlechterdings nur die Gestalt jeder andern Handschrift des zehnten oder höchstens neunten Jahrhunderts haben ¹⁾. Aus dem Gesagten erhellt, daß die gewöhnliche Bezeichnung der Correcturen in den Mai'schen Ausgaben durch die einfache Angabe „2. m.“ nicht genügt und

¹⁾ Mit Recht macht daher Tischendorf auf den sehr verderblichen Irrthum Gobet's aufmerksam, wonach er die im Vaticanus befindlichen Correcturen dem Werthe nach den Lesarten der 1. m. gleichstellt, einen Irrthum, den auch Referent in seiner Recension der Gebet'schen editio N. T. ad fidem cod. Vatic. (i. Studien und Kritik. Jahrg. 1862, Heft 1) aufs entschiedenste bekämpft hat.

ebenso wenig die oft daselbst sich findende Bemerkung: „superpon.“ oder „suprascr. in codice“, wenn nicht genau angegeben wird, von welcher Hand die Correctur oder Suppletion herrührt. Allerdings treffen wir bei Mai auch die Bemerkung: „ab ipsa l. m. corr.“, jedoch werden solche Fälle von Tischendorf meist dem diorthota, oft gar dem späteren Corrector zugewiesen und die im Ganzen nur selten bei Mai vorkommenden Bezeichnungen: *recenti*, *recentiori*, *recentissima manu* beziehen sich auf ganz neue, meist sehr werthlose Zusätze.

Diese vielen eben beschriebenen Unsicherheiten werden nunmehr durch die vorliegende Ausgabe zum größten Theile abgestellt, indem Tischendorf zunächst die Urschrift des Vaticanus mit allen Fehlern, doppelt geschriebenen Wörtern, Auslassungen, Compendien, Spatien, Zeichen, Interpunction &c. und mit Beseitigung jedweder Correctur, selbst wenn sie von erster Hand herrührte, Seite für Seite und Columnne für Columnne ¹⁾ dargestellt, sodann unter dem Text die Emendationen, Suppletionen, Randglossen mit genauer Bezeichnung der bessernden Hand uns vorgeführt hat.

Um die in vorliegender Ausgabe befindlichen Abweichungen von Mai vorläufig kurz zusammenzufassen (eine genauere Ausführung muß Referent sich für eine andere Zeit vorbehalten), so hebt Tischendorf in der Note auf pag. XIII der prolegomena 42 zum Theil nicht unwichtige Stellen heraus, wo beide römische Ausgaben falsche oder ungenaue oder unvollständige Angaben enthalten. Eine sorgfältig angestellte Vergleichung hat Referent überzeugt, daß deren noch viel mehr sind, im Ganzen mindestens 150, und wenn man alle diejenigen Fälle hinzurechnet, wo Mai geringfügige Schreibfehler der Urschrift stillschweigend verbessert oder, gleichfalls stillschweigend, die von B³ hineincorrigirte allgemein übliche Orthographie statt der ursprünglich vaticanischen (der Itacismen, des *ν ἐπελκ.* vor Consonanten &c.) in den Text genommen hat, leicht noch zwei- oder dreimal so viel. Hierzu kommen noch etwa 170 Fehler oder unrichtige Angaben der ersten römischen Ausgabe, die jedoch in der zweiten bereits als solche erkannt und verbessert worden sind. Der hierdurch auf die zweite Ausgabe entfallende höhere Werth wird leider wiederum durch die Wahrnehmung erheblich geschwächt, daß auch diese gar manche neue unrichtige Angaben und Fehler (Referent zählt deren etwa 90) enthält, deren sich die erste nicht schuldig gemacht hat. Wenn auch ein großer Theil derselben aus Schreib- und Druckfehlern besteht, so fehlt es doch auch nicht an solchen, die auf Sorglosigkeit, Unkenntniß und unrichtiger Beobachtung beruhen.

¹⁾ Nur zuweilen auch Reihe für Reihe, nach Art der Leipziger Quartausgabe des Nov. Test. ex codice Sinaitico, im Ganzen auf 19 Seiten, so daß diese äußerlich (bis auf die Cursivschrift) völlig den gleichen Seiten der Handschrift entsprechen. Dabei können wir nicht umhin, es als einen großen Uebelstand zu bezeichnen, daß die übliche Versabtheilung nur summarisch unter dem Text angegeben ist, der Leser mithin bei Benutzung des Werkes, insbesondere bei Vergleichung des hinter der Vorrede befindlichen, nach Versen geordneten, Commentars genöthigt ist, mit Hinzunahme einer anderen Ausgabe sich mühsam die Stellen im Text aufzusuchen. Wer jedoch das Werk häufiger benutzen will, dem bleibt gar nichts Anderes übrig, als die Vers- und Kapitelnummern durch den ganzen Text hindurch nachzutragen, eine gewiß ebenso mühevolle als zeitraubende Arbeit.

Was den Tischendorf'schen Commentar hinter den prolegomenis betrifft, so macht er zwar, nach der Erklärung des Verfassers, auf Vollständigkeit keinen Anspruch; indeß kann Referent die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Tischendorf bei Abfassung desselben von der Sorgfalt und Umsicht, die sonst seine Arbeiten auszeichnen, abgewichen ist und der Commentar manche Spuren von Eilfertigkeit an sich trägt. Von den irrigen Angaben früherer Collatoren vor Mai enthält er nur den kleineren, von denen Mai's nur den größeren Theil. Referent behauptet, daß, wenn einmal ein vollständiger Recensus sämmtlicher Collationen beabsichtigt war (was wir nur billigen können, da dieselben nunmehr doch völlig antiquirt sind), auch dieser kleinere, noch dazu ziemlich willkürlich ausgewählte Theil vollkommen überflüssig war, weil jedem Leser aus der Uebereinstimmung des Mai'schen und Tischendorf'schen Textes die Unrichtigkeit abweichender Angaben anderer Collationen, auch der neusten Alford'schen ¹⁾, von selbst einleuchtet. Auf der andern Seite aber ist es sehr zu bedauern, daß Tischendorf die Abweichungen von Mai nur zum größeren Theil, nicht vollständig, im Commentar verzeichnet hat. Denn da Jeder, der das vorliegende Werk zur Hand nimmt, zunächst und vor Allem den Anspruch an dasselbe machen wird und darf, genau zu erfahren, wo der Mai'sche Text unzuverlässig ist, so wäre ihm nichts erwünschter gewesen, als wenn er sämmtliche Abweichungen von Mai im Commentar, oder wenigstens in den Notizen, verzeichnet gefunden hätte. So aber sieht er sich durch die unwillkommene Bemerkung Tischendorf's: „permulta minus recte ab eo edita non recepi, (sc. in commentarium)“ genöthigt, beide Texte von Anfang bis zu Ende zu collationiren. Es liegt auf der Hand, daß durch Bezeichnung sämmtlicher Fälle, wo der vorliegende Text vom Mai'schen abweicht, einerseits der Leser einer großen Mühe überhoben gewesen wäre, andererseits der Commentar ungleich an Werth gewonnen haben würde ²⁾. Aber noch auf einen andern Uebelstand muß Referent aufmerksam machen. Bei einem so bedeutenden, gewissermaßen alle früheren Arbeiten zusammenfassenden und abschließenden Werke war, wenn es eben diesen Zweck erfüllen soll, auch absolute Gewißheit ein unbedingtes Erforderniß. Diese wird nun allerdings, wie wir gern zugeben, in den meisten, aber doch

¹⁾ Der Engländer Henry Alford verglich die Handschrift zu Rom im Jahre 1861 und legte die Resultate seiner Forschungen in seinen Bibelausgaben nieder. Ueber den Werth derselben kann Referent aus eigener Anschauung nicht urtheilen, da das genannte Werk leider auf der königl. Bibliothek zu Berlin sich nicht befindet. Tischendorf erwähnt desselben nur in kurzen und allgemeinen Worten auf Seite 12 und 16 seiner prolegg., an welcher letzteren Stelle man jedoch mehrere unrichtige Angaben Alford's verzeichnet finden wird.

²⁾ Uebrigens hat eine vorläufig angestellte ziemlich genaue Vergleichung zu dem Ergebnis geführt, daß bei weitem die größte Anzahl der im Commentar nicht angemarkten Fälle aus solchen besteht, wo Mai die Lesart der 2. m. angenommen, ohne Angabe der ursprünglichen Lesart, sei es nun, daß er das wahre Sachverhältniß nicht erkannte oder aus Unachtsamkeit übersah, sei es, daß er die nähere Bezeichnung in einzelnen Fällen für überflüssig und unwesentlich hielt, welches letztere Verfahren um so unbegreiflicher ist, als er an unzähligen anderen Stellen die gleichgültigsten (itacistischen) Wortformen aufzunehmen oder am Rande sorgfältig zu bezeichnen nicht verabsäumte. Es ist dies wiederum eine Folge des oben gerügten Mangels an Consequenz, wodurch die Mai'schen Arbeiten sich eben nicht vortheilhaft auszeichnen.

nicht in allen Fällen erreicht. Denn der Leser wird gar manchesmal bei Wahrnehmung von Divergenzen zwischen Tischendorf und Mai, sobald er sich eben jenes Halts am Commentar oder in den Noten beraubt sieht, doch zweifelhaft, ob nicht möglicherweise auch einmal bei Tischendorf ein Irrthum, der bei einer unter so erschwerenden Umständen und in so unverhältnißmäßig kurzer Zeit bewerkstelligten Vergleichung ebenso denkbar als entschuldbar ist, oder ein Schreib- oder Druckfehler vorliege. Denn insbesondere letztere lassen sich wohl in einem correcten und sorgfältig emendirten, keineswegs aber in einem von zahllosen Schreibfehlern entstellten Texte, wie die Urschrift des Vaticanus ist, als solche erkennen. Zum Beleg des eben Gesagten mögen folgende Beispiele dienen.

Apostelgesch. 28, 28 giebt Tischendorf die gewöhnliche Lesart *τὸ σωτηριον του θεου*, die zweite Ausgabe von Mai (nicht die erste) läßt *του* aus. Daß ein Versehen bei Mai vorliegt, ist zwar wahrscheinlich, aber die Sicherheit fehlt.

Apostelgesch. 23, 22 giebt wiederum die zweite Mai'sche Ausgabe *ἀπέλυσεν τον* (gegen den Elzevierschen Text), Tischendorf *ἀπελυσε τον* (gegen die sonstige Gewohnheit des Vaticanus). Der Fall ist eben nicht geringfügiger als *de* statt *δ'*, *αλλ'* statt *αλλα*, *σφαγεδα* statt *σφραγεδα*, welche im Commentar verzeichnet stehen, und bedurfte eben gerade wegen jener Abnormität einer ausdrücklichen Erwähnung im Commentar.

Apostelgesch. 2, 30 lesen beide Mai'sche Ausgaben *ᾧμοσεν αὐτῷ* (mit dem text. rec.), Tischendorf läßt *αὐτω* aus. Da in keiner andern Collation des Vaticanus, in keinem andern Codex eine derartige Auslassung sich findet, so scheint hier in der That der Irrthum auf Seite Tischendorfs zu liegen. Ein vollständiger Apparat hätte uns hierüber keinen Augenblick in Zweifel gelassen.

Röm. 3, 14 geben beide römische Ausgaben mit allen übrigen Collationen *ὃν τὸ στόμα αὐτῶν* (gegen den text. rec.), Tischendorf läßt *αὐτων* aus. Wenn dies wirklich im Vaticanus der Fall ist (was Referent bezweifelt), so war die ausdrückliche Angabe im Commentar um so nöthiger, als hier merkwürdigerweise auch der Sinaiticus mit der recepta *αὐτων* ausläßt.

Röm. 1, 21 giebt Tischendorf *γνώριτες*, Mai (1 und 2) *γνόριτες*. Da keine Collation dieser Lesart Erwähnung thut, keine Bemerkung in den Noten oder im Commentar uns avertirt, so müssen wir hier einen Druckfehler im Text vermuthen.

Dasselbe gilt für Apostelgesch. 17, 31, wo *καθοι* (statt *καδοι*). Joh. 5, 7, wo *ματρουριτες* (statt *μαρτυρουριτες*) und Hebr. 7, 25, wo *δυναια* (statt *δυναται*) gedruckt steht.

Ferner ist dem Referenten aufgefallen, daß manche vaticanische Lesarten im Commentar mit einem „sic“ oder „ita cod.“ begleitet werden, die, so viel er weiß, als solche nirgend angezweifelt und sowohl von Mai als allen übrigen Collatoren vollkommen richtig angegeben worden sind. Es wäre zu wünschen gewesen, daß in solchen Fällen die Ursache, da sie den meisten Lesern so leicht nicht erkennbar sein dürfte, mit wenigen Worten angedeutet worden wäre. Auch hierzu einige Belege. So heißt es zu

Luc. 15, 6. 9: „codex *συγκαλει* et *συγκαηρις* utroque versu“. Da hier jegliche nähere Andeutung fehlt, so muß der Leser nach der Bestimmung dieses Commentars vermuthen, daß irgendwo anders berichtet wird. Aber beide Aus-

gaben von Mai und sämmtliche übrige Collatoren lesen ebenso. Offenbar soll sich die Note auf die häufig in alten Handschriften, wie im Vaticanus ¹⁾, Sinaiticus, Cantabrig. 2c., beobachtete Vernachlässigung der Assimilation des *v* mit dem folgenden Consonanten beziehen, wie aus der Note zu Apostelgesch. 16, 10 (auf welche der Deutlichkeit wegen wohl zu verweisen war) hervorgeht.

Joh. 16, 27 „*υμεις εμε*: sic“. Ebenso beide römische Ausgaben und die Collatoren. Nur der Sinaiticus und von den übrigen Uncialen der Par. L (der sonst so häufig mit dem Vaticanus geht) lesen an dieser Stelle *με* statt *εμε*. Wenn dies wirklich die einzige Veranlassung der Note war, wie Referent vermuthet, so ist nicht wohl einzusehen, warum dies gerade hier und nicht ebenso gut in vielen anderen ähnlichen Fällen geschah. Eine kurze Begründung jenes „sic“ wäre jedenfalls erwünscht gewesen.

Joh. 19, 23 „*αραφος*: ita cod.“ (ebenso Mai und die Collatoren), vermuthlich nur zur Bestätigung der vaticanischen Lesart als solcher, da fast alle übrigen Uncialen, auch der Sinaiticus, mit einem *ρ* schreiben: *αραφος*.

Apostelgesch. 16, 11 heißt es: „*praecedit αναρχ. ουν απο*“. Ebenso haben beide römische Ausgaben, nicht bloß die zweite, wie Tischendorf in der Leipziger Ausgabe des Sinaiticus (S. 497) irrthümlich bemerkt. Auf den ebendasselbst ausgedrückten Zweifel, ob hier die Mai'sche Lesart zuverlässig sei (*ουν* ist nämlich vulgäre Lesart), bezieht sich offenbar die im Commentar gegebene, aber in ihrer Abgerissenheit kaum verständliche Notiz.

1 Kor. 9, 27 „*υποπιαζω*: sic, item 10, 10 *ολοθρευτου*, item 10, 18 *ουχ*“. Ebenso beide römische Ausgaben und die Collatoren an allen drei Stellen, hier also wohl nur in Rücksicht auf die von anderen codd. gebotenen (zum Theil recipirten) Lesarten *υποπιάζω*, *ολοθρευτου*, *ουχ* erwähnt. Vergl. das zu Joh. 16, 27 Gesagte.

1 Kor. 15, 49 „*φορεσμεν*: ita cod.“ (ebenso Mai und die Collatoren), vermuthlich aus demselben Grunde wie oben Apostelgesch. 16, 11. Der Sinaiticus tritt hier mit seinem Gewicht auf die Seite derjenigen Handschriften, welche die andere Lesart *φορέσωμεν* darbieten. Beide Lesarten wurden bekanntlich schon von den alten Exegeten commentirt (siehe Meyer's Commentar z. d. St.).

2 Kor. 1, 22 „*αραβωνα*, sic ipsa prima manus“, vermuthlich nur in Rücksicht der vom Sinaiticus und einigen anderen Handschriften gebotenen (von Bachmann recipirten) Schreibung *αραβωνα*. Von einer im Vaticanus befindlichen Correctur, worauf die Worte: sic ipsa prima manus, gedeutet werden könnten, findet sich weder hier noch in den beiden anderen Stellen (2 Kor. 5, 5. Eph. 1, 14) weder bei Mai noch den übrigen Collatoren irgend eine Spur.

2 Kor. 11, 1 „*ανεχεσθε* et *και ανεχεσθε*: sic“. Der Zusatz: et *και ανεχεσθε*, ist wohl nur gegen Birch gerichtet, der, die beiden ähnlichen Wörter wechselnd, für das erstere *ανεχεσθε* die Lesart *ανεχεσθε* angemerkt hatte. Ueber das zweite *και ανεχεσθε* ist nirgend ein Zweifel erhoben worden.

Kol. 1, 20 „*επι ηης*: sic“ und Hebr. 4, 16 „*χαρις* absque *ευρωμεν* scriptum

¹⁾ Daß jedoch der Vaticanus wenigstens bei den Präpositionen *εν* und *σιν* nicht ganz willkürlich, sondern nach einer gewissen Norm verfährt, hat Referent dazuthun versucht in der oben genannten Recension (Studien und Kritik. 1862, S. 180).

est" (ebenso beide Mai und die Collatoren), wohl nur deshalb angemerkt, weil an beiden Stellen der Vaticanus allein steht gegen die Autorität aller übrigen codd. (auch des Sinaiticus). Vergl. zu Joh. 16, 27.

Ungeachtet aller dieser gegen den Commentar erhobenen Ausstellungen und formalen Bedenken können wir andererseits dem Herausgeber nur dankbar sein für das darin enthaltene sehr werthvolle und reichhaltige Material. Viele dunkle Stellen werden aufgeklärt, Schwankungen beseitigt, bisher nicht geahnte Lesarten der Urschrift aus ihrem tausendjährigen Grabe hervorgezogen und bis zur Evidenz festgestellt, die Beschaffenheit vieler Stellen so klar gelegt, daß auch demjenigen, der die Handschrift niemals zu Gesicht bekommt, doch das selbständige Urtheil ermöglicht und Jeder nunmehr vollkommen in den Stand gesetzt wird, die Ursachen zu erkennen, woher es denn eigentlich kam, daß an ein und derselben Stelle sich oft die verschiedensten, ja diametral entgegengesetzten Angaben in den bisherigen Collationen vorfinden.

Für diejenigen Leser dieser Zeitschrift, denen das vorliegende Werk vielleicht nicht zugänglich sein dürfte, will hier Referent einige der interessantesten und für die Textkritik des Neuen Testaments wichtige Fälle kurz berühren.

Matth. 4, 18. 19. Schon längst war aus dem cod. rescr. statt *aleis* die Form *aleeis* notirt worden, die Lesart aber, da sie sich sonst nirgend vorfand, unbeachtet geblieben. Jetzt tritt das Gewicht nicht nur des Sinaiticus, sondern auch der ersten Hand des Vaticanus hinzu, so daß also die drei ältesten Zeugen übereinstimmen. Die Angabe „*aleeis*“ bei Mai beruht auf einem Irrthum, in dem Mai nicht beachtete, daß das *i* hinter *e* erst vom Corrector (B³) hinzugefügt dafür aber von demselben das *e* nicht aufgefrischt war, woraus erhellt, daß er die gewöhnliche Form *aleis* statt der ursprünglichen *aleeis* hergestellt haben wollte. Inwiefern letztere Form Anspruch auf Anerkennung für unsern Matthäusevangelium hat, bedarf allerdings noch der Untersuchung. Vielleicht wurde das Wort nur zu Alexandria um jene Zeit so gesprochen und geschrieben.

Marc. 2, 4. 9. Von dem hellenistischen (nach Sturz macedonischen) Wort *κράβατος* sind nicht weniger als vier Formen von den verschiedenen Collatoren angemerkt, nämlich *κράβατος*, *κράββατος*, *κράβατος*, *κράββατος*. Vaticanisch ist nur *κράβατος*, da das Wort an sämtlichen (11) Stellen von der ersten Hand so geschrieben worden. Ebenso der Sinaiticus und andere älteste Handschriften. Erst später, etwa im neunten Jahrhundert, kam die andere Schreibart *κράββατος* auf, welche ebenso consequent an sämtlichen Stellen vom Corrector B³ durch Hinzufügung von *β* und Nichtauffrischung von *τ* (welches jedoch lesbar blieb) in den vaticanischen Text hineincorrigirt und schließlich Lesart des text. rec. wurde. Die beiden anderen Formen, *κράβατος* und *κράββατος*, existirten gar nicht, sondern verdanken ihre Entstehung lediglich dem Umstande, daß man bei dem also corrigirten Worte nicht genau unterschied, welche Buchstaben dem librarius und welche dem Corrector angehören.

Marc. 5, 15 „*λεγεων*“. Dieses nur bei den Synoptikern vorkommende gräcisirte Wort findet sich gleichfalls auf vierfache Weise in den ältesten Handschriften geschrieben: *λεγιων*, *λεγεων*, *λεγειων*, *λεγατων*, von denen die beiden letzten offenbar nur andere (itacistische) Schreibweisen sind für die beiden ersten. Am consequentesten verfährt der Sinaiticus, dessen erster librarius überall *λεγιων* schrieb, welche Form dann der spätere Corrector (C) an allen vier Stellen in *-ατων* (d. i.

-εων) geändert hat. Ebenso consequent schreibt der Corrector des Vaticanus an allen vier Stellen -εων; dagegen hat die erste Hand an drei Stellen -ων (-ειων) und nur an dieser einen (wie Mai in der ersten Ausgabe richtig angiebt und Tischendorf bestätigt) λεγεωνα. Hiernach sind nunmehr die kritischen Noten bei Sachmann und Tischendorf zu berichtigen. Die übrigen späteren Uncialen haben überwiegend λεγεων. Alles zusammen wohl erwogen, scheint somit λεγιων die ältere, λεγεων die spätere (vulgäre) Schreibweise gewesen zu sein. Entgegen steht nur obige Stelle des Vaticanus, wo der librarius vielleicht λεγειωνα (vergl. Luc. 8, 30) zu schreiben beabsichtigte. Darauf dürfte sich die Note Mai's (oder Vercellone's) in der zweiten Ausgabe beziehen: „1. m. fortasse λεγιων“.

Joh. 4, 40. Wohl an keiner Stelle fällt es schwerer, sich ein sicheres Urtheil zu bilden, als über die Anfangsworte dieses Verses, über welche ebensoviele verschiedene Angaben existiren als Collationen. Ursache davon sind die vielen Correctionen, welche die Stelle erfahren hat. Nach Tischendorfs Darstellung ist der Sachverhalt folgender: Die ursprüngliche Lesart war: συνηλθον ουν. Aber schon die erste Hand verbesserte, wie's scheint: ως ουν συνηλθον, indem sie ως und ουν darüber schrieb, das ουν in der Linie in ουν veränderte und das letzte ουν tilgte. Der Corrector (B³) stellte dies ουν wieder her, restaurirte ηλθον, vergaß aber, wie Tischendorf vernuthet, das über der Linie befindliche ως gleichfalls zu restauriren; denn offenbar beabsichtigte er die Worte ως ηλθον ουν herzustellen, welche auch Mai in der ersten Ausgabe als vaticanische Lesart (ohne irgend eine Bemerkung am Rande!) aufnahm. Was die Collatoren aus diesem Wirrwarr gemacht haben, möge man bei Tischendorf selbst oder im Recensius der Decker'schen Ausgabe nachlesen. Hier nur so viel, daß in der zweiten Ausgabe Mai (Vercellone) richtig referirt: antea eadem [i. e. prima] manu erat ως ουν συνηλθον, welche Lesart die meiste Wahrscheinlichkeit, und, da sie von erster, mindestens gleichzeitiger, Hand herrührt, auch hinlängliche vaticanische Autorität für sich hat. Die gewöhnliche (auch vom Sinaiticus geschützte) Lesart ist ως ουν ηλθον.

Apgeesch. 4, 20. Auch diese Stelle war eine crux für die Collatoren. Birch und Bentley notirten ειδαμεν als 1. m., Mai edirte οιδαμεν mit der Note: „1. m. οιδαμεν, alia m. ειδομεν“. Was ist nun richtig? Daß ειδαμεν (welche alexandrinische Moristform von Sachmann und Tischendorf bereits recipirt und vom Sinaiticus an dieser Stelle neuerdings bestätigt worden) die erste und ursprüngliche Lesart des Vaticanus gewesen, steht fest; aber über dem ersten ε und dem α befindet sich beidemal ein ο und unter dem ε ein Haken. Das heißt nach Tischendorf: der spätere Corrector (B³) hatte eine doppelte Correctur an dem Worte vorgenommen und gewissermaßen die Wahl gelassen zwischen οιδαμεν und ιδομεν (nicht ειδομεν). Diese Darstellung hat nur das gegen sich, daß die Lesart οιδαμεν an dieser Stelle weder passend noch sonst von irgend einer Seite her bezeugt ist. Da wir aber durch den ganzen Vaticanus kaum einer Correctur von B³ begegnen, die nicht auch von anderen Handschriften geboten wird, so scheint mir der Corrector durch das Häkchen (das meines Wissens sonst nirgend im cod. sich wiederholt, mithin der Conjectur freien Spielraum läßt) die Andeutung beabsichtigt zu haben, daß nicht sowohl das ε allein, als vielmehr beide Buchstaben, das ε nebst dem darübergeschriebenen ο, zu tilgen seien, so daß nur ιδομεν, eine sonst auch von B³ beliebte Form (z. B. Luc. 5, 26. Joh. 6, 26) als Lesart des Correctors übrig bliebe.

Apostelgesch. 27, 14. Auch hier ist in Folge von Correcturen ein Wort in vierfacher Gestalt von den Collatoren notirt worden, indem Birch *εὐρακύλων*, Berzellone *εὐρακύδων*, Mai (in der ersten Ausgabe) *εὐρακλύδων* und als Lesart der 2. m. *εὐρυκλύδων* verzeichnet haben. Die ursprüngliche Lesart ist jedoch ohne Zweifel *εὐρακύλων* (wie außer dem Vaticanus auch der cod. Sin., Alex.), eine Zusammensetzung der beiden Windnamen Eurus (*εὐρος*) und Aquilo, lateinisch Euroaquilo (Vulg.). Durch eine bei Fremdwörtern sehr natürliche und in allen Sprachen häufig beobachtete Anlehnung an bekannte Wortflänge, hier an die Wörter *εὐρύς* und *κλύδων*, deren Bedeutung dem Begriff des Wortes einigermaßen zu entsprechen schien, verwandelte sich das Wort allmählich in die Form *εὐρυκλύδων* (oder *εὐροκλύδων*), in welcher Gestalt das Wort in fast sämmtliche spätere Handschriften überging. Diese Form substituirt nun der Corrector (B³), indem er über den Buchstaben *A* ein *T*, über *K* ein *A* setzte und aus dem Ieptern *A* durch einen Verbindungsstrich *Δ* machte.

Hieraus erklären sich die verschiedenen Lesarten und insbesondere die Angabe Berzellone's, der noch 1859 aufs bestimmteste versicherte, *εὐρακύδων* (nicht *-λων*) gelesen zu haben, aus dem Umstande, daß er die spätere Hinzufügung des unteren Striches am Buchstaben *A* nicht wahrnahm. Er sowohl als Alford haben aber die Richtigkeit obiger Darstellung nunmehr anerkannt¹⁾.

1 Kor. 7, 5 fängt der Vers mit *μὴ ἀποστερεῖτε* an. Die erste Bentley'sche Collation merkt an, in margine stände *η μη* (oder *και μη*). Beide Mai'sche Ausgaben erwähnen nichts davon. Auch Tischendorf bemerkt zu *μη*: „nil praeterea“, und vermuthet, daß der Collator sich durch das schließende *η* im vorhergehenden Worte (*γυνῆ*) habe täuschen lassen. Unerklärt bleibt jedoch die Bezeichnung „in margine“ (vgl. Sachmann).

Joh. 17, 15. Dieser in der Urschrift arg verstümmelte Vers hat zu vielen ungenauen und confusen Angaben Veranlassung gegeben, die über die wahre Beschaffenheit der Stelle tiefes Dunkel verbreiteten. Der Vers lautet nämlich: *οὐκ ἐρωτῶ, ἵνα ἀρῇς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ*. Der librarius, vom ersten *ἐκ του* auf das folgende *ἐκ του* abirrend, ließ die sieben Worte *κοσμου* bis *ἐκ του* vollständig aus. Erst der Corrector B³ entdeckte den Fehler und emendirte die Stelle, indem er theils einige fehlende Worte in der Reihe hinzuschrieb, theils einzelne Buchstaben über die Buchstaben des Textes schrieb und mehrere der Iepteren durch darüber gesetzte Punkte als ungültig bezeichnete. Es gehört allerdings scharfe Beobachtung dazu, um aus so mannichfaltigen Correcturen das Richtige herauszulesen, und es sind deshalb die irrigen Angaben der Collatoren wohl zu erklären, ja auch zu entschuldigen. Aber unverzeihlich ist es, daß die römischen Herausgeber, und noch dazu in beiden Ausgaben, trotz aller hier befindlichen

¹⁾ Wie nöthig es ist, auf den kleinsten Umstand zu achten, ersehe man unter Anderm aus der Note Tischendorf's zu Luc. 10, 39. 41. Hier war *KZ* (*κίριος*) ursprüngliche Lesart. Jemand radirte von *K* die zwei schrägen Striche und machte so *IZ* (*ἰησοῦς*) daraus. Ein Anderer stellte *KZ* wieder her. Hierdurch ließ Mai sich täuschen und edirte in erster Ausgabe *ἰησοῦς* als 1. m., *κίριος* als 2. m. am Rande verzeichnend; in zweiter edirte er *κίριος* und notirte: „fortasse *ἰησοῦς* antea 1. m.“, beides unrichtig, da *IZ*, wie die ungewöhnlich große Entfernung der Buchstaben von einander beweist, nicht gleich anfänglich aus der Feder des Schreibers geflossen sein kann.

augenfälligen Correcturen lediglich die (mit der Vulgata übereinstimmende) Suppletion des Correctors abdrucken ließen, ohne den Leser auch nur im Geringsten von der Beschaffenheit der Stelle durch eine Randnote zu avertiren. — Ebenso unbegreiflich ist das Verfahren Mai's (oder Bercellone's) in der zweiten Ausgabe in der Stelle

Joh. 1, 15. Hier hatte der librarius statt der Worte *ουτος ην ον ειπον* durch ein natürliches Versehen (daher auch andere codd. in denselben Fehler versielen) geschrieben: *ουτος ην ο ειπων*. In der ersten Ausgabe nahm Mai zwar die Worte des Correctors: *ον ειπον*, in den Text, begleitete dieselben aber doch, wie sich's für einen Herausgeber des Vaticanus gehört, mit den Worten am Rande: „1. m. mendose *ο ειπων*.“ In der zweiten Ausgabe aber lesen wir die nackte Lesart des Correctors im Texte, ohne Stern und ohne Note(!).

Hebr. 7, 21 findet sich bei Mai (erste Ausgabe) statt des gewöhnlichen *μεταμεληθήσεται* die sonderbare Form *μεταμελημιθήσεται* im Text, ohne weiteren Beifass. In der zweiten Ausgabe wird am Rand bemerkt: „*tertia μ superponitur*“. Bei genauer Nachforschung ergab sich, daß allerdings zwischen H und Θ ein M sich befindet, dies aber nichts Anderes ist als der Abdruck eines M auf der gegenüberstehenden Seite, und zwar, wie Tischendorf mit haarsträubender Akribie hinzufügt, des in dem Worte *κληρονομος* (6, 17) befindlichen M.

Um auch eine Vorstellung von den Zusätzen zu geben, die in noch späterer Zeit gemacht wurden, so berichten Bentley und Alford, daß Apostelgesch. 1, 17 vor den Worten *της διακονίας* ein (ihnen unverständliches) *υπερ* sich befinde, aber von ganz später Hand hinzugefügt. Tischendorf belehrt uns, daß nicht *υπερ*, sondern mittelst Compendiums das Wort *υπερβα* (Imperativ für *υπερβηθι*) auf dem Rand stände, wodurch dem Vorleser in kirchlichen Zusammenkünften ein Wink gegeben wurde, wie er beim Vorlesen zu verfahren hätte. Zu gleichem Zweck befindet sich ein anderes compendiös geschriebenes Wort bei Vers 20, welches Tischendorf durch *αρχον* erklärt. Auch dies ist der schon ganz neugriechisch gebildete Imperativ zum Verbo *αρχεσθαι* (ansfangen).

Hebr. 1, 3. Hier geben beide Mai'sche Ausgaben im Text *φανερων*. Die erste bemerkt dabei, daß „*ave super raso*“ geschrieben sei, die zweite fügt ausdrücklich hinzu: „a 2. m.“ Beide erwähnen sodann, daß eine spätere Hand (neotericus quidam, recens scholion) die Worte beige geschrieben habe: „*ἀμαθισατε και κακέ, ἄφες τὸ παλαιόν, μὴ μεταποιεί*“, und vermuthen, daß unter der Masur vorher die lectio vulgata *φερων* gestanden habe. Nach Tischendorfs Ansicht ist jedoch *φανερων* ursprüngliche vaticanische Lesart gewesen und *φερων* lediglich Correctur von B³. Erst in ganz später Zeit habe ein Neuling etwa im dreizehnten Jahrhundert die ursprüngliche Lesart *φανερων* wiederhergestellt und zugleich obige Note hinzugefügt. Referent muß bekennen, daß er diese Meinung nicht theilen kann und nach abermaliger sorgfältiger Prüfung der Sachlage (so weit es ihm ohne eigene Einsicht in die Handschrift möglich ist) bei seiner schon früher einmal ausgesprochenen Ansicht verharren muß. Darin jedoch giebt er jetzt Tischendorf gegen Mai unbedingt Recht, daß *φανερων*, wie schon der auf sieben Buchstaben berechnete Raum klar beweist, die ursprüngliche Lesart gewesen ist. Aber die Correctur *φερων* rührt offenbar schon von B¹ oder B² her, ist wenigstens schon lange vor der Zeit des Correctors B³ gemacht worden. B³ konnte natürlich nach den ihm vorliegenden Texten nicht anders, als die Lesart *φερων*

(durch Auffrischung der Buchstaben und Hinzufügung des Accents) einfach anerkennen. Erst ganz spät stellte Jemand, der unter $\phi\epsilon\rho\omega\nu$ die Lesart $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\nu$ erblickte, dieselbe wieder her und änderte den Accent. Ueber diese Neuerung erboht schrieb dann ein Anderer, vermuthlich kurze Zeit darauf, jene Worte am Rande hinzu. Die Gründe, die mich zu dieser Ansicht als der allein sachgemäßen bestimmen, sind folgende. Die Lesart $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\nu$ ist ein vollendetes unicum. Kein Codex, vom Sinaiticus an bis zu den spätesten Minuskeln, kennt dieselbe, keine Andeutung, auch nicht die entfernteste in irgend einer Version, bei irgend einem Kirchenschriftsteller verräth ihre Existenz als lectio. Gleichwohl ist dieselbe entweder durch reinen Zufall und Versehen dem ersten Schreiber des Vaticanus aus der Feder geflossen, oder er fand sie vielleicht als Correctur (da sie immerhin einen erträglichen Sinn giebt) in seinem Archetyp vor. Dem mag nun sein, wie ihm wolle, die ganz absonderliche Lesart konnte nicht lange unentdeckt bleiben. Wahrscheinlich schon der diorthota oder sonst Jemand in sehr früher Zeit muß es gewesen sein, der die allgemein verbreitete Lesart $\phi\epsilon\rho\omega\nu$ wiederherstellte, und zwar, wie es ihrer Zeit und ihrem Gebrauche vollkommen angemessen war, durch Radiren und Darüber Schreiben (vergl. prolegomena ad Vat. p. XXIV med.; B³ radirt selten oder gar nicht). Ueberdies ließ die sonst unerhörte Lesart ein Radiren für räthlicher erscheinen als ein bloßes Punktiren. B³ hatte nun nichts weiter zu thun, als die Lesart $\phi\epsilon\rho\omega\nu$, wie er sie in seinem Codex (und gewiß auch in allen anderen Exemplaren, falls er mehrere benutzte) fand, anzuerkennen. Wenn nun Jemand mehrere Jahrhunderte später der kirchlichen Autorität zum Trotz es wagte, das Wort $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\nu$, welches vermuthlich noch deutlich genug zu lesen war, in einer Handschrift, die damals gewiß schon das Ansehen einer ehrwürdigen Urkunde genoß, durch eigenmächtige Correctur wiederaufleben zu lassen, so war das eine Vermessenheit gegen den zu Recht bestehenden Text. Die beige geschriebenen Worte passen ungleich besser zu der Feder eines Bibelfenners, der über die kette Neuerung eines Unbefugten ergrimmt war, und insbesondere der Ausdruck $\tau\omicron$ $\pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$ eigentlich nur, wenn er auf $\phi\epsilon\rho\omega\nu$ und nicht auf $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\nu$ bezogen wird. Auch hat die Expectoration des „neotericus“ mehr das Gepräge eines Solchen, der eine eben erst am Texte vorgenommene frische Correctur (zumal wenn sie heterodox war und die Correctur einer Urkunden-Fälschung gleichkam) vorfand, als Jemandes, der eine allbekannte, wenn auch corrigirte, Lesart im Texte fand und der Versuchung nicht widerstehen konnte, eine ganz neue und unerhörte Lesart dafür an die Stelle zu setzen. Abermals im Texte zu ändern, hielt jener Eiferer kaum für nöthig, denn daß $\phi\epsilon\rho\omega\nu$ das $\pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$ war, was er meinte, wußte Jeder der überhaupt eine Bibel hatte.

Zum Schluß mögen dem Referenten zur Berichtigung und Vervollständigung des Commentars im Einzelnen noch kurz folgende Bemerkungen gestattet sein.

Marc. 16, 1 dürfte Mai wegen Auslassung von η vor dem ersten Μαρία wohl nicht zu tadeln sein, wenigstens wäre im Commentar eine nähere Bezeichnung des Grundes, warum gerade B³, und nicht B¹ oder B² (die doch ebenso gut radiren können, s. oben), das Η ausradirt haben solle, erwünscht gewesen. Vorsichtiger hat sich Tischendorf in einem ganz ähnlichen Falle zu Luc. 10, 15. ausgedrückt.

Zu Joh. 4, 52 heißt es: „ $\alpha\upsilon\tau\eta\nu$ in textu est“. So viel Referent nach den

ihm zu Gebote stehenden Hülfsmitteln beurtheilen kann, steht *αυτην* aber auf dem Rande, jedoch von gleichzeitiger Hand.

Sch. 13, 8 hat zwar die zweite, nicht aber die erste Mail'sche Ausgabe *ησους* nach *απεκριθη* ausgelassen.

An anderen Stellen geschieht wiederum der zweiten Ausgabe offenbar Unrecht. So heist es zu 1 Petr. 1, 7 male M¹ et M² *τειμωτερον*. 3, 6 male M. *utraq̃ ue νηκουσεν*. Ind. 12 M. *utraq̃ ue om. οι*. 1 Cor. 14, 16 male M. *utraq̃ ue ιω pro εν*. An allen diesen Stellen durfte wenigstens nicht verschwiegen werden, daß dieselben bereits in der Vorrede zur zweiten Ausgabe vollkommen richtig verbessert worden waren. Dasselbe gilt noch von anderen Stellen, wie 2 Kor. 5, 15. 7, 4. Matth. 8, 20.

2 Kor. 9, 4 soll es statt des unverständlichen *ελθωσιν* wohl heißen: *μηπως ελθωσιν sine εαν*.

Wenn auch nicht Vollständigkeit der Angaben bezweckt wurde, so erforderte doch die Consequenz, daß zu 2 Kor. 9, 14 noch mehre andere Stellen bezeichnet wurden, wo in der Urschrift *νμων* und *ημων* u. vertauscht worden sind, wie gleich vorher 9, 3 und 4; daß, wenn Gal. 6, 12 *περιτεμεσθαι* angemerkt wurde, auch 5, 2 *περιτεμησθε* nicht fehlen durfte; zu 2 Thess. 3, 14 (*συναναμεγνυσθαι*: male M. *utraq̃ ue -γνυσθε*) der umgekehrte Fall kurz vorher 3, 10 bei *εργασεσθαι*; zu Apostelgesch. 10, 15 (*εκαθαρισεν*) derselbe Fall 11, 9 angemerkt werden mußte u. s. f.

Zu Marc. 1, 44 muß es statt *προσηνευκε, προσηνεγκαι* beidemale *προσενευκε, προσενεγκαι* heißen; Luc. 12, 35 *οσφνες* statt *οφνες*; Apostelgesch. 11, 3 statt *συνηλθεν, συνηλδες* beidemale *εισηλθ.*; ebend. 13, 46 *εαντοις, εαντους* statt *αυτοις, αυτους*; 2 Kor. 3, 15 *αναγεινωσκηται* statt *αναγινωσκηται*; 12, 10 *στενωχωριας* statt *στενωχωριας*.

Von den Hinweisungen auf den Text (zu Anfang der einzelnen Artikel) verbessere man vor dem Gebrauch des Commentars: Matth. 10, 14 (statt 9, 14), Marc. 3, 3 (statt 3, 1), Joh. 1, 18 (statt 2, 18), 1, 50 (statt 51), 2, 6 (statt 1, 6), Apostelgesch. 5, 30 (statt 31), Hebr. 4, 16 (statt 18), und zu Matth. 13, 52 muß es 16, 3 statt 16, 4 heißen.

Noch ist zu bemerken, daß eine genauere Ausführung der Note zu 1 Joh. 5, 7 für die Besitzer der vorliegenden Ausgabe sehr wünschenswerth gewesen wäre, da die ebendasselbst erwähnte „Appendix codicum celeberr.“, ohne welche die Note nicht verständlich, wohl nur Wenigen zugänglich sein dürfte.

Potsdam.

A. Buttmann.

Ταμιειον των της καινης διαθηκης λεξεων sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci, primum ab Erasmo Schmidio editae, nunc secundum critices et hermeneutices nostrae aetatis rationes emendate, auctae, meliori ordine dispositae cura Caroli Herm. Bruder, S. S. theol. et philos. Doct. etc. Editio stereotypa Caroli Tauchnitii tertia auctior et emendatior. Lipsiae, sumtibus E. Bredtii, 1867. 4. II Voll. XXXVIII und 878 S.

Referent, der schon vor Jahren die verbesserte Bruder'sche Ausgabe des alten

Schmid'schen *Tauuſtor* (erste Ausgabe Wittenberg 1638, zweite mit Vorrede von C. S. Cyprian Gotha und Leipzig 1717, zwei schlechte und theure englische Ausgaben, Glasgow 1819 und London 1830, neue, wesentlich verbesserte, von Bruder 1842 und editio altera priori emendatio 1853) als ein für jeden wissenschaftlichen Theologen und zunächst für jeden Exegeten des Neuen Testaments höchst werthvolles Hülfsmittel aufs wärmste empfohlen hat, freut sich, jene Empfehlung bei dieser neuen, abermals vermehrten und verbesserten Ausgabe, die überdies für einige Zeit zu dem ungemein billigen Preis von 6 Thalern zu haben ist, wiederholen zu können. Wer irgend Lust hat, mit dem evangelischen Grundsatz der *semet ipsam interpretandi facultas* der heiligen Schrift Ernst zu machen, wer, statt in den Rinderschuhen moderner Bibelwerke und Commentare einherzugehen oder seinen Bauch mit den Trägern exegetisch-kritischer Studien und Einfälle zu füllen, sich einmal wirklich als ein echter theologus in Worte und Gedanken der heiligen Schrift selbst versenken und Schrift aus Schrift verstehen lernen will, dem wird ein solches Werk wie das vorliegende, das in unscheinbarer Gestalt doch eine Fülle fleißiger und treuer Arbeit birgt, eine willkommene Handreichung sein, und der wird aus eigener Erfahrung bald dem Worte eines alten Wittenberger Theologen (Wolfgang Franz, de interpretatione S. scripturarum. Wittenberg 1668) beistimmen: „*potius carebit pius et diligens scrutator scripturarum aliis libris multis: concordantiis biblicis citra magnum studiorum sacrorum detrimentum carere nequit.*“

Bei dieser neuen Ausgabe hat der Herr Herausgeber keine Mühe gespart, um das Werk dem Ziele noch größerer Correctheit und Brauchbarkeit zuzuführen: fürs Erste ist eine erhebliche Zahl kleiner Fehler und Incorrectheiten früherer Ausgaben (falsche Buchstaben, Accente, Citate) verbessert, und fürs Andere sind die neuesten textkritischen Arbeiten gewissenhaft benutzt worden, insbesondere natürlich die Tischendorf'sche Ausgabe des *codex Sinaiticus*, über welchen der Herr Herausgeber in einem früheren Band dieser Jahrbücher (Bd. VIII, 1863, S. 784 ff.) seine Ansichten ausführlicher dargelegt und dessen erheblichere Lesarten er im vorliegenden Werk durchgängig, im Ganzen an circa 160 Stellen, berücksichtigt hat.

So dürfen wir uns von Herzen dem frommen Wunsche des Herrn Herausgebers anschließen, daß auch diese neue Ausgabe des alten *Tauuſtor* *divinarum literarum studia juvare pergat.*

Göttingen.

Wagenmann.

1. Prüfung der wichtigsten kritischen Streitfragen unserer Tage über das vierte Evangelium von F. Godet, Pfarrer in Neuenburg. Auszug aus desselben Verfassers Commentar zu dem Evangelium des Johannes nebst einem neuen Capitel über die Gewißheit der evangelischen Geschichte. Aus dem Französischen übersetzt von C. C. Wirz, Pfarrer in Wildberg, Canton Zürich, nebst einem Vorwort von J. Riggerbach, Professor der Theologie in Basel. Zürich, C. Meyer 1866. 8. VI, und 122 S.
2. Das Evangelium Johannis nach dem Grundtext (*codex Sinaiticus*) getreu wiedergegeben. Ein historisch-kritischer Versuch von

J. R. Tobler, V. D. M. Turicensis. Schaffhausen, Brodtmann, 1867. 8. 23 S.

1. Godet's Commentar zum Johannes-Evangelium (2 Bände, Paris 1864 und 1865) ist als eine „der bedeutendsten Erscheinungen der jetzigen exegetischen Literatur“ im elften Bande dieser Jahrbücher (1866, S. 358 ff.) von befreundeter Hand ausführlich charakterisirt und gewürdigt worden. In besonders eingehender Weise sind, wie dort erwähnt, die allgemeinen und namentlich die kritischen Fragen (die kirchlichen Zeugnisse für die Echtheit, die Ueberlieferungen über die Person des Johannes und die Abfassung des vierten Evangeliums, der schriftstellerische Charakter dieses Evangeliums, die Echtheitsfrage, die Glaubwürdigkeit der Reden, die näheren Umstände der Abfassung, die Erhaltung des Textes) von Herrn Godet theils in der Einleitung des ersten, theils in den Schlußabhandlungen des zweiten Bandes besprochen worden. Der Wunsch lag nahe in unserem apologetisch-kritischen und popular-theologischen Zeitalter, die hauptsächlichsten Resultate dieser Untersuchungen auch in deutscher Sprache und in compendiöserer Form „dem immer zahlreicher werdenden Kreise der gebildeten Laien“ vorzulegen, „die, ohne sich dem zusammenhängenden Studium eines Commentars widmen zu können, nichtsdesto weniger an den ernsten und überaus wichtigen Streitfragen Antheil nehmen, welche gegenwärtig auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik verhandelt werden“. So wohlgemeint aber auch diese Absicht und so erwünscht gerade für Schweizer Kreise gegenüber von jenen unwissenschaftlichen Rodomontaden, daß „die Unechtheit des vierten Evangeliums das Gewisseste von allem Gewissen sei“, solche gegentheilige Darlegung wie diejenige Godet's sein mag, dennoch möchten wir bezweifeln, ob gerade die Form, in welcher hier diese Resultate einem größeren Publicum vorgeführt werden, von großem Werth und Wirkung sein dürfte. Fürs Erste ist die deutsche Uebersetzung eine nicht sehr gelungene, sie ist vielfach holperig, undeutsch, fransösirend, undeutlich, so daß man nicht selten das Deutsche erst ins Französische zurückübersetzen muß, um das richtige Verständniß einer Stelle zu gewinnen. Sodann wissen wir in der That nicht recht, für welche Leserkreise die Uebersetzung eigentlich bestimmt sein soll; für Laien werden viele Ausführungen entweder unverständlich oder uninteressant sein, wie z. B. das ganze fünfte Capitel von der Erhaltung des Textes und den verschiedenen Handschriftenfamilien; dem Theologen aber können die von dem Gesamtwerke abgelösten, überall auf die begründende Detailregele zurückweisenden Capitel der Schlußabhandlung doch in keiner Weise genügen; er wird für die aufgestellten Thesen und Antithesen Beweise verlangen und diese nicht in diesem Fragment, sondern nur in dem französischen Gesamtwerke zu suchen haben. Wir wollen hier nicht entscheiden, ob und wie weit es überhaupt möglich und wünschenswerth ist, die Acten über die hier vorliegende kritische Frage im jetzigen Stadium der Verhandlung „dem immer zahlreicher werdenden Kreise gebildeter Laien“ vorzulegen; aber so viel scheint uns sicher, daß dieß, wenigstens für deutsche Leser, in etwas anderer Weise geschehen müßte als hier, sofern nach unseren Begriffen von dem Verhältniß wissenschaftlicher und populärer Darstellung jene von dieser nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ sich unterscheidet.

2. Nur als literarisches Curiosum möge die unter Nr. 2 oben genannte kleine Broschüre über das Johannes-Evangelium hier registrirt sein; der alte Schelhorn

würde sie vielleicht eher unter die theologischen Ergößlichkeiten rubricirt haben. Der Verfasser, der bereits „vor 9 Jahren einen neuen Versuch wagte, der Entstehung des vierten Evangeliums näher zu treten“ (die Evangelienfrage u. Zürich 1858; vergl. Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1860 S. 169 ff.); ist unterdessen zu der Ueberzeugung gekommen, daß „die Frage nach der letzten Entstehung unserer vier kanonischen Evangelien trotz so vieler Arbeit auf diesem Gebiete noch nicht entschieden“ und daß insbesondere „das vierte Evangelium zur Stunde für die gereiftesten Geister noch ein großes Fragezeichen geblieben ist.“ Bemüht, „den geschichtlichen Gehalt, der im vierten Evangelium neben so vielem kritisch Befristeten unleugbar vorliegt, zu gewinnen“, hat er sich nunmehr durch längere sprachliche Beobachtung überzeugt, „daß ohne Zweifel eine wirklich Johanneische Schrift in unserem recipirten vierten Evangelium verborgen liege“, und er stellt sich nun die Aufgabe, diese wo möglich aus dem Ganzen auszuscheiden und in ihrem Zusammenhang darzustellen“. Neu ist bekanntlich diese Hypothese, daß im vierten Evangelium ein echter und ein unechter Bestandtheil zu unterscheiden sei, keineswegs, und so schlagend auch die Gründe sind, womit dieselbe von den Vertheidigern wie von den Bestreitern der Echtheit des Johannes-Evangeliums zurückgewiesen worden ist, dürfen wir uns doch darauf gefaßt machen, daß es auch fernerhin weder in Deutschland noch in Frankreich an feinen Köpfen fehlen wird, die es sich — um mit Strauß zu reden — werden begeben lassen, „die Zahl dieser unglücklichen Theilungsversuche durch neue zu vermehren“. Der wunderlichste unter diesen Scalpirungsversuchen ist aber gewiß der des Herrn Tobler, und als wäre es an der einen Verkehrtheit nicht genug, so verbindet er damit sofort eine zweite mit der Behauptung, daß die dem vierten Evangelium zu Grunde liegende Johanneische Urschrift „ursprünglich in hebräisch-aramäischer Sprache, der Muttersprache Johannis, geschrieben gewesen“. Neu ist freilich auch diese Phantasie nicht, da bekanntlich schon Grotius, Salmasius, Volken und Andere (s. de Wette, Einleitung ins Neue Testament, S. 213) eine syrische Urschrift angenommen haben, aber auch hier gebührt Herrn Tobler der Ruhm, eine längst widerlegte Annahme nicht bloß wieder aufgewärmt, sondern dieselbe nun auch sofort in so verrückter Weise durchgeführt zu haben, daß er wohl nicht so bald wieder einen Nachfolger finden dürfte. Man vernehme nur beispielsweise den Prolog in dieser „Wiedergabe der ursprünglich Johanneischen Schrift“ (S. 11): „Im Anfang Er das Wort und (zwar) das Wort Er bei Gott und Herr Er (als) das Wort. (Als) dieses Er im Anfang bei Gott. Alle (Worte) auf Ihm und sonder Ihn (belassend) Reines! In Ihm (ewiges) Leben und das Leben (selbst) Er, das Licht (die Leuchte) der Menschen. (Obwohl) leuchtend das Licht im Dunkeln und das Dunkel hat es nicht befaßt. — (So doch) Es einmal das Zeugniß des Johannes, als die Jüdäer von Jerusalem Priester und Leviten sandten, ihn zu befragen: Wer Du?“ u. s. w. u. s. w. Man weiß in der That nicht, ob der Verfasser im Ernst redet oder —. Doch wir erinnern uns, daß wir das vierte Evangelium vor uns haben, und möchten den Herrn Verfasser freundlichst bitten, sich für die Uebungen seines Scharfsinns ein minder werthvolles Object zu wählen als das Bibelwort!

Der Primat und der Episkopat. Eine exegetische Untersuchung von Daniel Isenberg, Superintendent in Börby. Hannover, Schmorl & von Seefeld, 1866. 8. 60 S.

Wenn der Verfasser mit seinen zwei Abhandlungen eine Probe davon liefern wollte, wie eine exegetische Untersuchung nicht beschaffen sein soll, so ist ihm seine Absicht gelungen. Anstatt das Wort Gottes, wie es als lutherischer Pastor sein Beruf wäre, unbefangen auszulegen, tritt er mit vorgefaßten Meinungen an dasselbe heran, trägt seine kirchlichen und kirchenregimentlichen Anschauungen und Wünsche in dasselbe hinein, und da er Phantasien für Wahrheiten, Behauptungen für Beweise nimmt, so ist es ihm leicht, darin zu finden, was er will, und theils hundertmal besser Bewiesenes wieder zu beweisen, theils hundertmal Widerlegtes wieder zu behaupten. Das Erste ist in der ersten, das Andere in der zweiten der hier vorliegenden Abhandlungen geschehen. Ob und in welchem Sinne Matth. 16, 18 von einem dem Petrus gegebenen Vorzuge, von einem Primat Petri, die Rede sein könne oder nicht — und ob aus jener Stelle irgend etwas für die Begründung des Papstthums folge oder nicht, das ist unendlich oft in alter und neuer Zeit bündiger und klarer gezeigt worden als hier; ob die in gewissen lutherischen Kreisen spukenden katholisirenden Tendenzen durch die Beweisführung des Verfassers sich werden eines Andern belehren lassen, möchten wir bezweifeln, um so mehr, da er selbst von einem katholisirenden Amtsbegriff nicht frei ist. Wozu es aber gut sein soll, den alten, oft widerlegten Irrthum von einer ursprünglichen Verschiedenheit des Episkopats vom Presbyterat und von einer apostolischen Einsetzung des Episkopats wieder aufzuwärmen, vermögen wir noch weniger einzusehen, und wahrhaft naiv ist es, wenn sich der Herr Superintendent das Verhältniß des urchristlichen Episkopats und Presbyterats ganz nach dem Modus lutherischer Kirchenverfassung zuschneidet, in den Presbytern Pastoren, in den Bischöfen Superintendenten sieht. Nahezu komisch aber ist vollends, wenn schließlich die innersten Hergensgedanken des Herrn Superintendenten zum Vorschein kommen in einer Anklage wider die modernen Presbyterial- und Synodalordnungen, von denen in der heil. Schrift sich keine Spur finde und die eben von dem staatlichen Gebiet auf das der Kirche übertragen seien (als ob es irgend einmal in der Geschichte eine kirchliche Verfassungsform gegeben hätte, die nicht staatlichen Analogien sich angeschlossen hätte), und wenn endlich sein tiefster Schmerz in der Klage sich Luft macht: „Wie niederschlagend ist es doch oft für einen Lutheraner, zu sehen, daß protestantische Fürsten und Minister katholischen Bischöfen eine größere Ehre erweisen als den Geistlichen ihrer eigenen Confession! Woher anders kommt diese traurige Erscheinung als daher, daß die katholischen Bischöfe selbständig dastehen, während die protestantischen Geistlichen nicht ihrer selbständigen Stellung, sondern ihrem Charakter die Achtung verdanken, in der sie stehen.“

Göttingen.

Wagenmann.

Historische Theologie.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. II. M. Minucii Felicis Octavius et Julii Firmici Materni liber de errore profanarum religionum ex recens. C. Halmii. Wien, Carl Gerold Sohn, 1867. 8. XXIX und 137 S.

Ueber die von der Wiener Akademie veranstaltete neue Ausgabe lateinischer Kirchenväter ist von uns in dem zweiten Hefte dieses Jahrganges (s. daselbst S. 356 ff.) ausführlicher berichtet worden. Auf die in der ersten Lieferung enthaltene Ausgabe des Sulpicius Severus sind nun in gleich trefflicher kritischer Bearbeitung und ebenso gefälliger Ausstattung zwei der interessantesten apologetischen Schriften der lateinischen Kirche gefolgt, die nach Abfassungszeit, Geist, Charakter, Tendenz und Schreibart unter sich freilich höchst verschiedenen Schriften des Minucius Felix und Firmicus Maternus, die gerade in dieser Zusammenstellung so recht geeignet sind, uns das bekannte Wort des Hieronymus zur Anschauung zu bringen: *ecclesia, postquam ad Christianos principes venit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta*. Wird es auch keinem nüchternen Leser ernsthaft in den Sinn kommen, den Minucius Felix „mit der prächtigen Scenerie seiner schönen Gespräche“ dem Johannes-Evangelium an die Seite zu stellen, so ist es doch gewiß jedem Kenner altchristlicher Literatur eine herzliche Freude, diesen aureus libellus (Halm), diese Zierde der altlateinischen Apologeten (Mangold), diese durch Wärme der Begeisterung wie durch Milde der Gesinnung, durch Vollständigkeit des apologetischen Materials wie durch Anmuth der Einkleidung und Darstellung gleich ausgezeichnete Schrift des römischen Sachwalters, deren Text trotz zahlreicher Ausgaben doch noch an manchen Dunkelheiten und Schwierigkeiten litt, in wesentlich verbesserter Gestalt in die Hand zu bekommen. Da uns die Schrift bekanntlich nur in einer einzigen (Pariser — eine Brüsseler Abschrift kommt nicht in Betracht) Handschrift erhalten ist, so war durch Handschriftenvergleichung eben nicht viel mehr zu gewinnen. Doch ist der Pariser Codex nochmals mit größter und abschließender Genauigkeit verglichen (*tanta diligentia, ut de nullo jam loco dubitari possit, quid in codice unico scriptum inveniatur*); es sind aber überdies nicht bloß die Emendationen früherer Gelehrter berücksichtigt, sondern es sind diese auch durch eine Reihe neuer, theils von dem Herrn Herausgeber selbst, theils von anderen Gelehrten herrührender, wie uns scheint, durchweg glücklicher Verbesserungen wesentlich bereichert worden. Ueber die wichtigsten derselben giebt die praefatio genauere Rechenschaft. Weniger konnte für Firmicus Maternus geschehen, da der einzige Codex, worin uns dieser erhalten und wonach er zuerst 1562 von Matthias Flacius Illyricus herausgegeben worden ist (damals in Minden, jetzt unter den codices Palatini der vaticanischen Bibliothek), bekanntlich erst vor elf Jahren von G. Bursian wieder aufgefunden und bei seiner Ausgabe (Leipzig 1856) zu Grunde gelegt worden ist. Zwar ist auch hier eine nochmalige genaue Vergleichung der Handschrift nicht ohne

Ausbeute geblieben, aber immer noch fehlt uns nicht blos der Anfang des Ganzen, sondern auch im Einzelnen sind wir bei dem defecten Zustand jener Handschrift vielfach auf Conjecturen angewiesen. — Erklärende Anmerkungen und literarhistorische Einleitungen, die zumal für den theologischen Leser nicht selten erwünscht wären, sind durch den Plan des ganzen Unternehmens ausgeschlossen; dagegen geben sorgfältig gearbeitete indices scriptorum, nominum et rerum, verborum et locutionum (wobei wir nur das theologische Interesse mitunter noch mehr berücksichtigt wünschten) dankenswerthe Fingerzeige für das Verständniß und für weiteres Forschen. So können wir nur die guten Wünsche, womit wir die erste Piefierung des Corpus scriptorum ecclesiasticorum begrüßt, bei dieser zweiten, in jeder Weise ebenbürtigen, wiederholen.

Göttingen.

Wagenmann.

Hellenismus und Christenthum oder die geistige Reaction des antiken Heidenthums gegen das Christenthum. Mit besonderer Rücksicht auf die christenfeindliche Literatur des classischen Alterthums sowie auch der Gegenwart. Von Dr. Heinrich Kellner. Köln, Du Mont-Schauberg, 1866. 8. VIII und 454 S.

Ein viel versprechender Titel, ein interessantes Thema, eine umfassende Aufgabe! „Der religiöse Umschwung, der sich in den fünf ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung vollzog und die antike heidnische Welt in eine christliche verwandelte, ist“ — wie wir dem Verfasser auch ohne Renan's Auctorität geglaubt hätten — „das größte Ereigniß, welches die Welt- und Menschengeschichte aufzuweisen hat.“ Kaum kann es eine lohnendere, aber auch kaum eine schwierigere Aufgabe geben für den Kirchen- wie für den Culturhistoriker, als den geistigen Proceß darzustellen, durch welchen zwei in ihrem Wesen und Ursprung so heterogene Mächte wie Hellenismus und Christenthum im Lauf eines halben Jahrtausends in Eins zusammengegangenen, die hellenische Welt christianisirt, aber auch das Christenthum in vielen Stücken hellenisirt worden ist, — zu zeigen, wie das Wort vom Kreuz, das nach des Apostels Wort *Ἐλλὰς νομίζα*, nun doch schrittweise die Hellenenwelt durchdrungen, die hellenischen Götter gestürzt, hellenischen Geist, Bildung, Kunst, Wissenschaft überwältigt oder sich dienstbar gemacht, wie es aber freilich auch selbst in diesem geistigen Ringkampf vielfach sich dem hellenischen Geiste assimilirt und seinen ewigen Gehalt in hellenische Formen gegossen hat, indem die apostolische Geisteskirche zur griechisch-römischen Reichs- und Weltkirche wird und diese ihren Dogmen-, Cultus- und Verfassungsbau zu einem guten Theil aus dem überkommenen Schatze hellenischer Geistes- und Lebensformen befreitet. Der ganze geistige Proceß, der mitten inne liegt zwischen jenem Wort des Hellenisten von Tarsus über den gekreuzigten Christus, der den Hellenen eine Überheit, und zwischen jenem Griechenkaiser, der die platonische Academie zerstört und der *οὐλὰ σοφία* ihren byzantinischen Prachttempel baut, wird umspannt von diesem Titelwort — „Hellenismus und Christenthum“. Freilich nicht in diesem vollen Umfange, wie man aus dem Titel vermuthen könnte, faßt der Verfasser seine Aufgabe; er hat sich daraus nur ein einzelnes Stück, ein immerhin wichtiges, aber doch im Verhältniß zu jener allgemeineren Stellung der Frage nur unter-

geordnetes Moment herausgenommen, nämlich die geistige Reaction des antiken (d. h. eben des hellenischen) Heidenthums gegen das Christenthum. „Während Andere, besonders Tzschirner und Casaulx [und verschiedene Andere, die hier noch zu nennen gewesen wären] untersucht haben, was den Sturz des Heidenthums bewirkte, will das gegenwärtige Werk darstellen, was geschah, um diesen Fall aufzuhalten, und dem Leser die bedeutenden Anstrengungen vorführen, welche das Heidenthum auf geistigem Gebiete machte, um dem Christenthum entgegenzuarbeiten, um es zu bekämpfen, den verlorenen Boden wieder zu gewinnen oder doch wenigstens eine ebenbürtige Stellung zu behaupten“ (S. V). Es fällt uns nicht ein, mit dem Verfasser zu rechten wegen dieser Beschränkung seines Thema's, wir glauben aber, daß auch die Lösung dieser beschränkteren Aufgabe eine befriedigendere geworden wäre, wenn er sie von einem etwas höheren Standpunkt aus gefaßt und ihre tieferen Zusammenhänge sich klar gemacht hätte. Entschieden verkehrt aber war es, wenn der Verfasser meinte, seinem doch zunächst rein historischen Werke dadurch noch ein höheres Interesse, einen modern-apologetischen haut-goût geben zu müssen, daß er auch noch eine besondere Rücksichtnahme „auf die christenfeindliche Literatur der Gegenwart“ in Aussicht stellt, und zu Erfüllung dieser echt modernen Ankündigung am Schluß noch ein Capitel mit „einigen allgemeinen Ergebnissen“, mit Bemerkungen gegen Richard von der Alm und seine Auffassung der heidnischen und jüdischen Zeugnisse, und mit einem „Blick auf die antichristlichen Schriften der Gegenwart“ beifügt (S. 426—444) — Bemerkungen über Deismus, Rationalismus, Criticismus, über Baur, Strauß, Renan, Schenkel u. s. w., die an diesem Ort ebenso unhergehörig, als sie oberflächlich, leicht, nichts sagend, ja zum Theil geradezu unwürdig und gemein ausgefallen sind (vergl. z. B. das über Schenkel Gesagte, S. 440). Eben dahin gehört auch die wahrheitsverdrehende Behauptung S. 431, daß die moderne ungläubige Theologie im Schooß des Protestantismus sich gebildet habe, als ob Renan, Voltaire u. s. w. oder jene gottes- und christusleugnerischen Humanisten des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts Protestanten gewesen wären.

Doch lassen wir uns durch solche Allotria, durch welche der Verfasser offenbar meinte die Nittersporen katholischer Rechtsläubigkeit sich verdienen und für seine eingehende Beschäftigung mit christenfeindlicher Literatur eine Satisfaction leisten zu müssen, nicht abhalten, auf den historisch-wissenschaftlichen Theil seines Buches einzugehen: so finden wir freilich auch da, daß seine geistige Kraft und wissenschaftliche Begabung, insbesondere aber seine Darstellungskunst der Größe der Aufgabe, die er sich gestellt hat, nicht völlig entspricht. Ein umfassendes Studium seiner Quellen, zum Theil auch der einschlägigen Literatur (doch läßt bereits diese viel zu wünschen übrig), ein meist richtiges Quellenverständnis, eine fleißige, wenn auch ziemlich äußerliche, Zusammentragung und übersichtliche Anordnung des Stoffes, — das sind Vorzüge, die wir ihm gern zuerkennen. Nach einer zwei Capitel umfassenden, aber freilich höchst oberflächlichen und ungeschickt angelegten Einleitung (1. Cap.: Die Lage des Christenthums im römischen Reiche. Sein Dasein blieb den gebildeten Heiden anfangs verborgen. 2. Cap.: Allmähliches Hervortreten des Christenthums. Die geistige Reaction gegen dasselbe. Allgemeine Uebersicht) behandelt er seinen Gegenstand in sechs Abschnitten.

Der erste Abschnitt (S. 25 ff.) bespricht die Bekämpfung des Christenthums vom Standpunkte des Scepticismus und der Negation (Celsus und Lucian);

der zweite (S. 103 ff.) das Wiedererwachen des religiösen Bedürfnisses im Heidenthum und die Sehnsucht nach dem Positiven (Neu-Pythagoreismus; Flavius Philostratus, der hier mit ungebührlicher Breite behandelt wird); der dritte (S. 163 ff.) die fundamentale Erneuerung des Heidenthums in religiös-philosophischer Hinsicht, die Blüthenperiode des Neu-Platonismus und einige gleichzeitige Erscheinungen (Plotin, Amelios, Porphyrius, Hierokles, die drei Bücher eines Unbekannten gegen die christliche Religion, über die chaldäische Weisheit, die Orphischen und Hermetischen Schriften, Dialog Asklepius); der vierte (S. 253 ff.) das Stadium des überhandnehmenden Aberglaubens und der Religionsmengerei (Zamblichus von Chalcis, Kaiser Julian, Dialog Philopatris, den der Verfasser ins Jahr 363 n. Chr. setzt); der fünfte (S. 351 ff.) die Anstrengungen des Heidenthums, seine bürgerliche und rechtliche Stellung zu behaupten; Kampf um die Existenz (Libanius und Symmachus; Eunapius von Sardes; Geschichtschreiber Zosimus); endlich der sechste (S. 391 ff.) die letzten philosophisch-theologischen Controversen zwischen heidnischen und christlichen Gelehrten (Proklus, die letzten Reste des Heidenthums und ihr Untergang, Simplicius).

Mag auch diese Anordnung im Allgemeinen zutreffend sein, so fällt doch sofort in die Augen, einmal daß die eigentlich epochemachende Peripetie in dem Verhältniß nicht bloß des heidnischen Staats, sondern auch der hellenisch-römischen Gebildetenwelt zum Christenthum, die Constantinische Epoche, hier viel zu wenig hervortritt, — dann aber auch, daß es von vorn herein an einem festen und klaren Ausgangspunkt fehlt, der nicht in einigen oberflächlichen Reflexionen über die Lage des Christenthums im römischen Reich, noch weniger in einigen, der kritischen Sichtung und Klarstellung bedürftigen, Auszügen aus den alten Märtyrerlegenden, auch nicht in den „bekannten zehn Christenverfolgungen“ zu gewinnen war, sondern nur in einer klaren, wenn auch kurzen, Charakteristik des „Hellenismus“, d. h. der geistigen, sittlichen, religiösen Zustände der hellenischen Welt zur Zeit ihrer ersten Berührungen mit dem Christenthum, sowie andererseits in einer klaren Formulirung des Verhältnisses, in welches das apostolische und nachapostolische Christenthum zum Hellenismus sich setzte. Daß nicht von den Märtyreracten, sondern vom Neuen Testament auszugehen war und von der apostolischen Verkündigung, wonach das Christenthum einerseits *ὡς τοῦ κόσμου*, andererseits *Ἕλληνι μωρία*, hätte sich für jeden protestantischen — und warum nicht auch für einen katholischen? — Geschichtschreiber von selbst verstanden. Ebenso verstand es sich aber auch, daß jenes gewaltige Geistesringen des zweiten Jahrhunderts, wodurch die vom Christenthum mächtig angeregte orientalische wie occidentalische Gebildetenwelt der christlichen Ideen sich zu bemächtigen, diese in ihr bisheriges Gedankensystem einzufügen, aber freilich auch den positiven Inhalt des Christenthums in bedenklicher Weise zu alteriren, zu orientalisiren oder zu hellenisiren suchte, — daß mit einem Wort die gnostischen Systeme in einer Geschichte des Hellenismus und Christenthums oder der geistigen Reaction des antiken Heidenthums gegen das Christenthum nicht mit Stillschweigen zu übergehen waren. Und nicht minder hätte das religiöse Verhalten der verschiedenen philosophischen Systeme und der Beitrag, den dieselben theils zur Polemik gegen das Christenthum, theils aber auch zur dogmatischen Darstellung desselben geliefert, eine gründlichere Behandlung verdient. Wenn hätte man dafür dem Verfasser zahlreiche breite Ausführungen von Dingen, die gar nicht oder nur in entfernter Weise hergehören, unnötige Digressionen und

Wiederholungen, zahlreiche Gemeinplätze und Trivialitäten, unmotivirte Ausfälle gegen den Protestantismus (vgl. z. B. S. 317), insbesondere aber vielfach unedle, gepreizte, geschmacklose Ausdrücke und Redewendungen geschenkt. Auf Einzelnes hier — referirend, corrigirend oder ergänzend — näher einzugehen, fehlt uns der Raum. Im Ganzen ist die Lectüre des Buches eine nicht sehr erquickliche; sein Hauptwerth besteht darin, daß es eine Materialiensammlung ist für anderweitige Verwendung, wobei nur zu wünschen, daß diese durch zweckmäßigere Einrichtung des Registers erleichtert worden wäre.

Göttingen.

Wagenmann.

Die Universitäten sonst und jetzt. Von Dr. Joh. Jos. Ign v. Döllinger. München, Manz, 1867. 8. 58 S.

Diese kleine Schrift des gelehrten und geistreichen Münchener Theologen und Kirchenhistorikers, eine erweiterte Rectoraterede, enthält sowohl in ihrem geschichtlichen Theil, einer „weit ausgreifenden Ueberschau“ über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Universitäten in Mittelalter und Neuzeit, als auch besonders in ihren praktisch-paränetischen Betrachtungen über Stellung und Aufgabe der Universitäten in der Gegenwart so viel Wahres, Schönes und Interessantes, was insbesondere auch die Beachtung und Beherzigung protestantischer Theologen verdient, daß wir uns wohl erlauben dürfen, auch an diesem Orte auf dieses testimonium veritatis aus dem katholischen Lager hinzuweisen. Manches hätten wir zwar gegen manche einzelne Behauptungen — nicht sowohl im Interesse unseres protestantischen Standpunkts, als vielmehr in dem der geschichtlichen Wahrheit — zu erinnern. So ist es z. B. eine entschieden ungeschichtliche Behauptung, wenn S. 13 von den Universitäten des Reformationszeitalters gesagt wird: „Die Beichtigkeit, mittels der Ab- und Einsetzung von drei oder vier Professoren den Religionsstand eines ganzen Landes zu ändern, gebor das Territorialsystem mit seinem Grundsatz, daß der Fürst über die Religion des Landes entscheide.“ Der in der Geschichte des Reformationszeitalters so wohl belesene Verfasser weiß wohl, daß dieser Fall in der hier bezeichneten Weise nie vorgekommen und daß dieß nicht die Genesis des Territorialsystems gewesen ist. Doch wollen wir nicht an solchen Einzelheiten mäkeln, sondern lieber hinweisen auf die freimüthige Offenheit, womit der Verfasser die große, weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation und der protestantischen Universitäten (S. 12 ff.) zugesteht und zeigt, welchen heilsamen Einfluß diese im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, z. B. Helmstädt, Halle, Göttingen, Königsberg, Jena u. s. w., auf den deutschen Geist und die deutsche Wissenschaft geübt haben, — auf die unmißverständlichen Worte, womit er die Einführung deutscher Vorlesungen durch Thomajus und Buddeus als einen großen Fortschritt preist und dagegen die Zähigkeit geißelt, mit der man anderwärts noch an den lateinischen Vorträgen festhielt und festhält, „weil in dem ausgetretenen Geleise dieses selbst schon in seiner modernen Gestalt verarmten Idioms sich trefflich die eigene Unklarheit der Begriffe und die Dürftigkeit der Gedanken verbirgt“ (S. 16), — auf die epochemachende Bedeutung, die er der Gründung der Berliner Universität beilegt (S. 20), auf das, was über den wissenschaftlichen und sittlichen Werth des academischen Gemeinschaftslebens, über die Universitäten als eine Verkörperung des specifisch deutschen Nationalgeistes und

Lebens, über den „historischen“ Sinn der Deutschen, über den fördernden Einfluß des Zusammenwirkens von Katholiken und Protestanten an den Universitäten, andererseits aber auch über den tiefen Verfall der italienischen, spanischen u. Universitäten und dessen nachtheilige Folgen für das religiöse wie geistige Leben jener Völker u. s. w. gesagt wird. Endlich aber möchten wir nur noch die ebenso warmen als wahren Worte der Schlussparänese hier anführen, die der Redner an die Theologie-Studirenden richtet und die wir uns ebensowohl an die Adresse evangelischer wie katholischer Theologen gerichtet denken (S. 53 ff.): „Sie haben sich eine Wissenschaft erkoren, welche den Anspruch macht und machen muß, daß alle übrigen zu ihr hinführen, daß sie ihrer als Grundlage wie als Schlußstein bedürfen. Sie selber aber, die Theologie, kann nur dann beweisen, daß solch eine fürstliche Würde unter den Disciplinen ihr wirklich zukomme, wenn sie es versteht, sich der Hülfe dieser Schwestern zu bedienen, wenn sie Raum hat und weitherzig genug ist, auch hinreichendes Selbstvertrauen besitzt, um das echte, edle, aus allen den Werkstätten unserer Facultäten zu Tage geförderte Metall, die besten Früchte des großen Wissensbaums als ihr Eigenthum hinzunehmen und mit diesem Pfunde nach Kräften zu wuchern. Wehe ihr und wehe ihren Jüngern, wenn die Theologie wie ein nervenschwaches Weib sich absperren wollte gegen jeden frischen Luftzug der Forschung! u. „Verdet gute Wechsler!“ *γίνεσθε δόκιμοι τροφεῖται*, hat Christus nach einer alten Ueberlieferung zu den Seinigen gesagt. Neben wir also die Kunst, echte Münze und unechte im Reich der Geister, ganze und halbe Wahrheit, ganzen und halben Irrthum gehörig zu unterscheiden, in jedem Wahn das beigemischte Körnchen Wahrheit mit geübtem Auge aufzufinden und auszuscheiden, nicht aber unbesehen, nach dem bloßen oberflächlichen Schein oder Wortklang zu verdammen, nicht ganze Gebiete des Wissens, als ob sie von dämonischen Mächten besessen seien, fremd und vornehm von uns wegzuweisen. — Lassen Sie mich Ihnen als Wahlspruch empfehlen: *theologus sum, nihil divini a me alienum puto*, nichts Göttliches, also nichts Wahres — denn alle Wahrheit stammt ursprünglich von Gott — soll uns fremd sein!“

Göttingen.

Wagenmann.

Systematische Theologie.

Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr. Heinrich Reusch, Professor der [katholischen] Theologie zu Bonn. Zweite umgearbeitete Auflage. Freiburg, Herder, 1866. 496 S.

Im Gegensatz zu dem auffallend gereizten, eine ruhige Prüfung beeinträchtigenden Ton, in welchem vielfach von Theologen den Naturforschern gegenüber und von Naturforschern gegenüber von Allen, was Theologie heißt, verhandelt wird, erweckt eine so ruhig, würdig und im Ganzen nüchtern gehaltene Schrift wie die obige von vornherein ein günstiges Vorurtheil. So bescheiden der

Verfasser derselben austritt, besitzt er doch eine gründliche Belesenheit in der einschlägigen Literatur und sehr gediegene Kenntnisse, die er in jenen 34 Vorlesungen dazu verwendet, die Uebereinstimmung von Bibel und Natur zu erweisen. Niemand wird bestreiten, daß solche Untersuchungen, besonnen geführt, nicht nur interessant, sondern auch als Vorarbeiten für eine künftige Umgestaltung unserer Apologetik sehr werthvoll sein können, und wenn es nur wäre, um allzu zaghaften Gemüthern zu zeigen, wie die Sache der Offenbarung gegenüber von allen Ergebnissen der Naturwissenschaften keineswegs verlorenes Spiel hat. Es ist bekannt, daß Schleiermacher einst in einem Brief an Völke schrieb: „Wenn Sie den gegenwärtigen Zustand der Naturwissenschaften betrachten, was ahndet Ihnen von der Zukunft? Ich will vom Sechstagerwerke gar nicht reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie er gewöhnlich construirt wird, wie lange wird er sich noch halten können?“ Treffend hat damals (1830) die Evangel. Kirchenzeitung als Parallele zu solch verzagter Rede die Worte citirt, in welchen die Rundschafter, die ins gelobte Land geschickt waren, Bericht erstatten: „Es wohnt starkes Volk darin, wir vermögen nicht hinaufzugehen; wir sahen dort Riesen“ u. s. w.

Wie faßt nun unser Apologet seine Aufgabe auf und mit welchem Erfolg löst er sie? In den ersten 6 Vorlesungen sucht Reusch die Grenzen der Naturwissenschaft und der Theologie zu ziehen; „denn“, sagt er, „wir müssen vor Allem das Gebiet abstecken, auf welches die Naturwissenschaften, namentlich Geologie, als auf ihr rechtmäßiges Eigenthum Anspruch machen können, und sehen, ob bei dieser Grenzregulirung die Theologie eine Beunruhigung in ihrem Gebiet zu befürchten hat.“ Gewiß, auf eine richtige Grenzregulirung kommt schließlich Alles an, und je genauer und gewissenhafter auf beiden Seiten die Grenzen eingehalten werden, desto eher wird Friede werden, desto mehr aber werden beide Theile auf wahre Wissenschaftlichkeit Anspruch machen können.

Welches sind nun die Grenzen der Bibel, der Theologie insonderheit in Bezug auf den Schöpfungsbericht Gen. 1 ff.? „Die Genefis haben wir“, sagt Reusch, „auf unserem kirchlichen Standpunkt als ein inspirirtes Buch anzusehen“ (S. 11); „einem inspirirten Schriftsteller aber stand bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit der Geist Gottes in geheimnißvoller Weise erleuchtend, fördernd, von jedem Fehlgriß zurückhaltend und vor jeder Täuschung bewahrend dergestalt zur Seite, daß das Werk, welches aus seiner Feder hervorging, nicht nur als das Product eines gewissenhaften und fleißigen Forschers und zuverlässigen Gegebenen auf menschliche Glaubwürdigkeit Anspruch hat, sondern mit der Anforderung an uns herantritt, daß wir seine Berichte, als den Stempel göttlicher Wahrheit und Gewißheit an sich tragend, gläubig annehmen.“ In diesem etwas geschräukten Satze will der Verf. also aussagen, daß jeder Irrthum ausgeschlossen sei. Wie stimmen aber diese Behauptungen damit zusammen, wenn er nachher (S. 21) sagt: „Die göttliche Offenbarung hat nie die Bereicherung unseres profanen Wissens zum Zweck; sie bezweckt nur die Mittheilung religiöser Wahrheiten, und wir dürfen darum kühn zugeben, daß die biblischen Schriftsteller in profanen Wissenschaften, also auch in ihren naturwissenschaftlichen Kenntnissen, nicht über ihren Zeitgenossen standen, ja die Irrthümer ihrer Zeit und ihres Volks theilten“? Der Satz ist plausibel, aber abgesehen davon, daß er weder mit dem Vorangehenden noch mit der nachfolgenden Behauptung ganz

stimmt: „Wegen des inspirirten Charakters dürfen wir erwarten, im Hexaemeron auch keine naturwissenschaftlichen Irrthümer zu finden“, — abgesehen davon, warum wird nicht strenger zwischen religiösen Wahrheiten und „profanen“ geschieden und Gott gegeben, was Gottes, und dem Menschen, was des Menschen ist? Es käme Alles darauf an, aus dem Schöpfungsbericht die rein religiösen Momente als unantastbar und unanfechtbar reinlich herauszupräpariren und das Uebrige wenigstens als problematisch zu bezeichnen. So lange man dazu sich nicht entschließt, fällt man leicht Künsteleien anheim, welche Reusch selbst verwirft, wenn er S. 19 sehr treffend sagt: „Vor Allem ehrlich sein, unsere reine und heilige Sache nicht durch Sophismen und Rabulistereien beslecken, um keinen Preis den Widerspruch verdecken und verkleistern und weder an den Worten der Bibel deuteln, noch die auf wahrhaft wissenschaftlichem Wege gewonnenen Resultate der Naturwissenschaften bemängeln.“ Der Schöpfungsbericht stammt unserem Verf. ursprünglich von einer Offenbarung Gottes an die ersten Menschen; durch Tradition hat er sich fortgepflanzt und Moses hat ihn unter Assistenz des heil. Geistes so ausgezeichnet, daß die ursprüngliche Offenbarung getreu reproducirt wird. Daraus lasse sich die relative Uebereinstimmung der Schöpfungssagen aller Völker auch am leichtesten erklären.

Gut zeichnet Reusch im 4. Vortrag die Grenzen der Naturwissenschaft. „Dieselbe“, sagt er, kann unmöglich weiter kommen als bis zu irgend welchem Urstoff, aus welchem unter Einwirkung gewisser Kräfte und unter der Herrschaft gewisser Gesetze die Dinge durch eine Reihe von Entwicklungen sich zu ihrem jetzigen Zustand gestaltet haben. Woher dieser Urstoff und diese Kräfte sind, kann sie nicht bestimmen; sie wird nicht sagen können, dieselben seien aus nichts, von selbst geworden; denn so mannichfaltige Veränderungen auch der Naturforscher an den Dingen wahrnimmt, für das Vonselbstentstehen des Dinges aus nichts kann er kein Beispiel anführen; er wird also bei dem Dilemma stehen bleiben: entweder irgend eine Materie ist sammt bestimmten Kräften von Ewigkeit her gewesen oder sie ist durch irgend eine Causalität, die außerhalb und vor derselben existirt, schöpferisch hervorgebracht worden; welche von beiden Ansichten die richtige sei, kann der Naturforscher nicht entscheiden; das liegt extra artem; er mag seine sehr bestimmte Ansicht und Ueberzeugung darüber haben, aber er hat sie nicht als Naturforscher, sondern als Philosoph oder Bekenner einer Religion.“ Minder scharf blickende Leser können darum nicht unterscheiden, wo der Naturforscher und wo der „Philosoph“ spricht, und werden verwirrt (vgl. S. 182). Es ist allerdings mit Recht sehr zu bedauern, daß viele Naturforscher ihre Grenzen nicht einhalten, besonders aber nur zu sehr geneigt sind, aus den zweifelhaftesten Resultaten die extravagantesten Consequenzen zu ziehen. Zudem steht häufig die Dreistigkeit des Behauptens mit der Gründlichkeit des Wissens nicht im normalen Verhältniß und es wird bald eine Zeit kommen, wo man über dieses ganze Gebaren mittheilidg lächeln wird. Man vergesse doch nicht, wie eingeschränkt alle bisherigen Forschungen noch sind! Huxley, dieser gründliche Naturforscher, hebt ausdrücklich, um hierauf aufmerksam zu machen, hervor, daß erst etwa der zehntausendste Theil der Erde erforscht sei, von dem Erdbinnen ganz zu schweigen. Auch Burmeister giebt zu, daß in unserer Schöpfungsgeschichte Hypothesen immer eine Hauptrolle spielen werden, und Humboldt sagt: „Wer verblüht uns, daß auch nur die Zahl der lebendigen, im Weltall

wirkenden Kräfte ergründet ist? Die wahre Geognosie lehrt uns die äußere Erdruste kennen, wie sie gegenwärtig ist; Alles, was auf den früheren Zustand unseres Planeten Bezug hat, ist höchst ungewiß; ja es sind dieß Probleme, deren Lösung fast unmöglich ist.“ So würde sich denn weiter die Frage erheben: welche Resultate kann denn etwa die Naturwissenschaft als ganz sichere aufstellen? Daß durch dieselben die allgemeinen religiös-ethischen Anschauungen der Offenbarung nicht alterirt werden können, steht nach dem Obigen fest. Unser Verfasser aber geht noch einen Schritt weiter und verspricht nachzuweisen, daß auch die einzelnen naturwissenschaftlichen Behauptungen der Genesıs, richtig verstanden, nicht dadurch erschüttert werden. „Wir werden uns überzeugen“, ruft er aus, „daß wir Alles, was die Bibel über die Schöpfung lehrt, gläubig festhalten und dabei alle wahren Resultate der Naturforschung uns aneignen können.“ Zu diesem Behufe sieht er sich nach einer leitenden Regel um und findet diese in dem sehr beugungsfähigen Satze von Kurz: „Bibel und Natur, beide Gottes Wort, müssen übereinstimmen; wo das nicht stattzufinden scheint, da ist die Exegese des Theologen oder die Exegese des Naturforschers eine falsche.“ Und so geht er denn aufs Einzelne ein. Er fragt zuerst (S. 67): „Warum hat sich denn die Genesıs nicht darauf beschränkt, einfach zu sagen: Gott hat die ganze Welt geschaffen, — warum giebt sie eine Geschichte der Entwicklung des Kosmos?“ und antwortet hierauf: „Es müssen hierbei religiöse Gründe im Spiele sein.“ Diese werden zunächst in der Einsetzung des Sabbath's gefunden; der siebente Tag wird geheiligt, weil das Schöpfungswerk in einer Sechszahl von Einzelwerken verläuft. Gott, ein Gott der Ordnung, hat in stufenweiser Allmählichkeit geschaffen und den Menschen schließlich als die Krone und den Herrn der Schöpfung hingestellt. Exegetisch ergibt sich nun zunächst Folgendes: Gott hat Alles geschaffen; eine Kosmogonie aber will Moses nicht geben, sondern höchstens eine Geogonie und von dem, was außerhalb der Erde ist, nur das, was in näherer Beziehung zu ihr steht. Die Erde hat sich nicht immer in dem geordneten Zustande befunden, in welchem sie sich bei dem Erscheinen des Menschen befand, vielmehr ist ein Zustand des Dede- und Wüßteins vorausgegangen (דֶדֶה ודִבְרֵה); in dieser Zeit war die Erde nicht erhellt und die Oberfläche derselben bot den Anblick einer großen Wassermasse dar; aber auch in diesem Zustande befand die Erde sich unter dem brüllenden Einflusse der göttlichen Macht; die chaotische Masse ist also nicht geschaffen, um zu bleiben, sondern um als Material zu vollkommeneren Gestaltungen zu dienen. Rührt dieser Zustand von einer Verwüstung her? Dieß ist exegetisch nicht nachweisbar, aber möglich. Reusch glaubt sogar als theologisch ganz unverfänglich den Satz bezeichnen zu können: „Es ist möglich, daß die Verwüstung der ursprünglichen Gestaltung der Erde mit dem Fall der Engel zusammenhängt.“ Wir wollen den Satz, so gefaßt, passiren lassen, obwohl er in dieser Fassung auch lediglich keinen theologischen Werth hat. Gehen wir zu den einzelnen Tagewerken! Ist unter יום ein eigentlicher Tag zu verstehen? Der Verf. unterscheidet hierüber verschiedene Ansichten, die er exegetisch alle für berechtigt hält. Er entscheidet sich für die Anschauung, wonach die sechs Tage wesentlich zur äußeren Einkleidung des Schöpfungsberichts gehören und zunächst nur die Hauptmomente der schöpferischen Thätigkeit Gottes bezeichnen, also nicht ein streng chronologisches, sondern ein logisches Nachein-

ander. „Es ist recht gut denkbar“, setzt er S. 137 auseinander, „daß, geschichtlich betrachtet, die Verwirklichung der einzelnen Momente zum Theil gleichzeitig verlaufen wäre, daß z. B. die Scheidung von Wasser und Land sich thatsächlich noch über die Erschaffung der ersten Pflanzen und Thiere und die Entstehung der Vegetation sich über die Entstehung der ersten Thiere hinaus fortgesetzt hätte. Daß in der Darstellung des Moses die einzelnen Werke als in sich abgeschlossene erscheinen, findet seine Erklärung darin, daß jedes derselben ein besonderes Moment in der schöpferischen Thätigkeit Gottes bindet, und die Reihenfolge, in welcher die einzelnen Werke vorgeführt werden, erklärt sich theils aus der logischen Ordnung, in welche dieselben gebracht sind, theils daraus, daß die folgenden Werke in der That von den vorangehenden abhängig und bedingt sind.“ Dieß ist etwa dasselbe, was Delitsch meint, wenn er sagt: „Nicht wie lange, sondern wie vielmal Gott schafft, will sich darstellen.“ Sachlich wird das wohl richtig sein, aber auch exegetisch? Sind denn nicht die einzelnen Tagewerke scharf durch das jedesmalige göttliche Urtheil von einander geschieden? Und was die Bedeutung von יָמִים betrifft, ist nicht vielmehr die einzig mögliche Exegese die: es sind Zeiträume, die durch den einmaligen Wechsel von Licht und Finsterniß bedingt sind, also die drei letzten von 24stündiger Dauer? Vor Beginn des ersten mag unbestimmte Zeit vergangen sein; ebenso können die drei ersten beliebig lang gewesen sein. Was den Parallelismus der drei ersten mit den drei folgenden Tagen betrifft, den auch Reusch statuirt, so dürften doch die Einwendungen, die neuerdings (vgl. z. B. die Kritik des Werkes von Schultz durch Riehm, Stud. u. Krit. 1866, S. 561) dagegen gemacht wurden, als entscheidend betrachtet werden. — Die größte crux der Ausleger ist aus verschiedenen Gründen immer die Erschaffung der Gestirne erst am dritten Tage. Reusch hilft sich auf dem nicht mehr ungewohnten, aber eben doch ein wenig an „Rationalisirei“ grenzenden Weg, daß er sagt, es stehe nirgends da, daß sie damals erst geschaffen wurden (wenn aber das nicht basteht, dann sind wahrlich die Worte schon damals nicht dagewesen, um der Menschen Gedanken zu enthiüllen), vielmehr habe Moses nur sagen wollen, daß sie jetzt erst in ihr Verhältniß zur Erde getreten seien. Wie steht's nun aber mit dem Verhältniß dieses ganzen Berichts zu dem im 2. Kapitel? Der Verf. müht sich gewaltig ab, beide in Einklang zu bringen, und wir wollen es ihm nicht verübeln, wenn er sich schließlich darüber freut, nach saurer Arbeit sie zusammengebracht zu haben, allein man kann sich aus seinem Versuche nur aufs Neue überzeugen, daß dieß kaum möglich ist. Es sind zwei verschiedene Berichte, das kann man schwer läugnen.

Die elf folgenden Vorträge beschäftigen sich nun damit, die Resultate der Naturwissenschaft, in specie der Geologie, ins Verhältniß zu den Berichten der Genesis zu setzen. Die Naturforscher neigen sich wieder mehr einem modificirten Plutonismus als dem Neptunismus zu. Gut; „auch die Genesis berichtet nur, daß in der vorhistorischen Zeit einmal Wasser die Oberfläche der Erde gebildet habe; im Innern mögen die gewaltigsten Gährungs und Revolutionen in Thätigkeit gewesen sein, davon hatte Moses nichts zu berichten.“ Es läßt sich aber doch nicht läugnen, daß (vgl. 2 Petr. 3, 5) die Worte der Genesis diesen Eindruck zunächst nicht machen. Auch die Theorie von Laplace (neuerdings von Bischof nicht ganz grundlos angegriffen) würde der heil. Schrift nach Reusch nicht widersprechen; „denn daß die Weltenbildung in einer Folgenreihe von Pe-

rioden sich entwickelt habe, widerspricht dem Glauben an eine die Schöpfung hervorbringende Macht nicht, sondern ist selbst nur aus der primitiven Einwirkung der göttlichen Allmacht zu erklären.“ Daß nun die Versteinerungen, auf welche die Geologie am meisten der Schrift gegenüber Gewicht legt, nicht aus der Zeit nach dem Sechstagerwerk stammen (Sündfluth), giebt gegenwärtig Jedermann zu, aber manche Theologen suchen sie noch vor dem Sechstagerwerk unterzubringen (zuerst Chalmers) und diese „Caricaturen und Fragen der Schöpfung“ daraus zu erklären, daß dämonische Gewalten beständig in die schöpferische Wirksamkeit eingriffen, so daß das schöpferische Schaffen ein Ringen mit der Gewalt des Argen war, u. s. f. Sehr gut sagt hiergegen Reusch S. 236, daß solche Vorstellungen besser zu einer dualistischen Theorie von einem guten und bösen Gott passen als zu der Stellung, welche dem Teufel in der Offenbarung angewiesen sei. Ueberdies weist er schlagend nach (S. 204. 206. 241), wie unhaltbar dieses Gerede von „grotesken Gestalten, Caricaturen“ ist; es kommen wohl seltsame Gestalten vor, aber auch die Jetztzeit entbehrt keineswegs solcher Formen (z. B. Schnabelthiere, fliegende Drachen, Ameisenigel u. dergl.) und die Regel waren sie vormals ebenso wenig wie jetzt. Wohl findet man riesige Schachtelhalme, aber dafür fehlen unsere Eichen, Palmen und andere Riesen, und wenn man auf den colossalen Ichthyosaurier hinweist — das Mammuth war nicht größer als unser Elephant —, so ernähren dagegen unsere Meere in ihrem Schooß die gigantischen Typen der Walfische, die an Größe alle der fossilen Fauna übertreffen. Und an Gestalten, die dem gewöhnlichen Geschmaack nicht zusagen, fehlt es auch der jetzigen Fauna nicht; das Krokodil und Nilpferd sind für den gewöhnlichen Geschmaack gerade keine schönen Thiere und dennoch werden sie im Buch Hiob in den Reden Gottes als Zeugen der göttlichen Macht und Erhabenheit angeführt; das sentimentale und oberflächliche Kritisiren einzelner Creaturen ist hier nicht angebracht. Derartige Aeußerungen im Munde von Theologen dienen leicht zur Provocirung von Spötereien. Aber in welche Zeit sind nun diese Thiere zu versetzen und hat der biblische Bericht Raum für sie? Ihr Leben und ihr Untergang fällt ins Sargameron; warum sie plötzlich untergegangen, warum viele Arten ausgestorben sind, das nicht zu wissen, gesteht der Verfasser einfach ein, und das ist gewiß das Richtige und Ehrlichste zugleich. Seine „concordistische“ Anschauung vom Sechstagerwerk ermöglicht es ihm aber, hierbei nun den Geologen durchaus carte blanche zu ertheilen; er sieht ja, wie wir oben fanden, in dem Bericht nicht ein streng chronologisches, sondern zunächst ein logisches Nacheinander. Folgendes genügt ihm, um die Vereinbarkeit der biblischen und der paläontologischen Reihenfolge nachzuweisen. Zuerst sind Pflanzen geschaffen worden, dann folgte die Hervorbringung der ersten Wasserthiere und nun erst, nachdem also Pflanzen und Wasserthiere existirten, folgte die Bildung der ältesten Schichten der paläozoischen Periode, in denen wir darum neben einander Pflanzen und Thiere finden; diese ältesten Schichten sind ausschließlich marin. Von den auf dem Lande lebenden Organismen aber treten die Pflanzen ganz unzweifelhaft vor den Thieren auf. — Daß nun in diesen Perioden der Mensch noch nicht lebte, ist sicher; wie verhält es sich aber mit der Diluvialperiode? Man versteht nämlich gewöhnlich unter Diluvium die letzte große Ueberschwemmung vor dem historischen Auftreten des Menschen, während die Einwirkungen des Wassers in der menschlichen Periode — die

Sündfluth eingeschlossen — unter Alluvium zusammengefaßt sind. Höchst wahrscheinlich aber ist — und man thut besser daran, sich so auszudrücken —, daß das Diluvium keine gleichzeitige und allgemeine Uebersfluthung, sondern eine Reihe geologischer Ereignisse war, welche theils in die vormenschliche, theils in die menschliche Zeit fallen; in diesem Sinne könnte man unbedenklich von fossilen Diluvialmenschen reden. Fluthen sind also in der Geschichte der Erde nicht unerhört, ja die „Sündfluth“ ist nur der letzte Ausläufer der Diluvialzeit überhaupt, womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß dieselbe nicht auf besondere göttliche Veranstaltung als Strafgericht hereinbrach. Sie war eine allgemeine in dem Sinne (vgl. auch Delitzsch), daß sie die ganze damals lebende Menschheit betraf, nicht in dem Sinne, daß sie die ganze Erde unter Wasser setzte. Das wird kaum zu bezweifeln sein, aber der Verf. behauptet, Moses habe auch nichts Anderes sagen wollen; alle Berge seien mit Wasser bedeckt gewesen — das wolle so viel heißen als: alle, die in Noah's Gesichtskreis waren (S. 294). Allein diese Restriction macht eben der Bericht nicht.

Zum Besten im ganzen Werke gehören die Vorträge über die generatio aequivoca, Speciesfrage, Alter des Menschengeschlechts. Was die erstere, die generatio aequivoca, anbelangt, so hat neuerdings der französische Chemiker Pasteur durch die eingehendsten und sinnreichsten Experimente, wie Huxley sich ausdrückt, dieser Theorie vollends den Gnadenstoß gegeben (es ist interessant, das Betreffende hierüber nachzulesen), und auch Vogt glaubt den Nachweis nur in Bezug auf einige Infusionsthierchen noch nicht völlig geführt.

Im Zusammenhange damit wird die Theorie Darwin's sehr gut dargestellt und beleuchtet; wenn aber der verehrte Verf. S. 356 behauptet, diese Theorie, selbst wenn sie als wahr nachgewiesen werden könnte, würde mit dem Bericht Moses, wie er vorliegt, nicht absolut im Widerspruch stehen, und die exegetische Möglichkeit hiervon aufzuweisen sich bemüht, so begreife ich das nicht. Uebrigens sagt der deutsche Uebersetzer Darwin's — Bronn — selbst sehr gut: „Auch für das erste organische Wesen Darwin's ist immer noch ein persönlicher Schöpfungsact erforderlich, und wenn derselbe einmal erforderlich ist, so erscheint es uns gleichgültig, ob der erste Schöpfungsact sich nur einmal oder mit zehn oder tausend Arten befaßt“, wozu man das Wort Virchow's vergleichen kann: „Die Naturforschung ist eben nie im Stande, das Räthsel der Schöpfung zu lösen.“

Merkwürdig ist übrigens, daß in derselben Zeit, in der man sich bestrebt, die Verwandtschaft des Menschen mit dem Affen, ja eigentlich seine Abstammung vom Infusionsthier nachzuweisen, ebenso eifrig die Verwandtschaft des Europäers mit dem Neger bestritten wird. Aber erweisen kann die Naturforschung die Verschiedenheit der Menschenspecies nie, und dieß genügt; daß aber die Einheit des Menschengeschlechts naturwissenschaftlich, zum mindesten gesagt, keinem Anstand unterliegt, erweisen die lichtvollen Erörterungen unseres Verfassers hierüber. Und mit vollem Recht hält er diesen Punkt für eine religiöse, durchgreifende Wahrheit, die unantastbar sein muß und in Bezug auf welche die Nachgiebigkeit mancher Theologen schwer zu begreifen ist. Wenn Volke Bd. III. des Mikrokosmos sagt: „Was verlieren wir, wenn wir die Einheit des Anfangs opfern, die doch nie mehr sein wird als eine schön verzierte, wirkungslose Initiale unseres Daseins?“, so kann man dem Philosophen das zu

Gute halten, weniger aber dem Theologen, wenn Niehm, Stud. u. Krit. 1866, S. 578, warnt, kein zu großes Gewicht auf die äußere Abstammung von einem Paar zu legen, da ja die Hauptsache die sei, daß alle Menschen einer und derselben Schöpfungsidee Gottes ihr Dasein verdanken. — Schlagend weist schließlich Reusch noch die Nichtigkeit der Berechnungen des Alters des Menschengeschlechts aus den Schlammablagerungen, der Torfbildung, den Pfahlbauten u. s. w. nach und kommt zu dem wohlbegründeten, in unbefangener Weise gezogenen Resultat, daß alle diese Instanzen höchst ungewiß und trügerisch sind und daß die biblische Chronologie nicht im mindesten dadurch alterirt wird.

So bietet das verdienstvolle Werk trotz seiner einzelnen Schwächen eine reiche Fülle der Belehrung dar, und wir können nur bedauern, daß katholische Blätter den verehrten Verf. darüber unfreundlich angelassen haben, daß er auch die protestantische Literatur benutzte. Sollte es denn nicht auch einem ehrlichen katholischen Forscher, der treu zu seiner Kirche hält, gestattet sein, aufrichtig zu bekennen, daß er der protestantischen Wissenschaft etwas verdankt?

Tübingen.

Rep. Schwarzfopf.

Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte. Von Immanuel Hermann Fichte. Leipzig, Brodhaus. 8. L und 466 S.

Das vorliegende Werk ist durch seinen Gegenstand wie durch die Art, auf welche er behandelt wird, eine Erinnerung an die Theologen, einen regeren Verkehr mit der Philosophie zu unterhalten, als gewöhnlich geschieht. Wenn es während der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der systematischen Theologie sehr still gewesen ist und aus verhältnismäßig wenigen Werken ihres Bereiches der frische Hauch originalen Denkens uns anweht, so trägt einen großen Theil der Schuld das Mißtrauen gegen philosophische Forschung, welches aus dem Bankrott des Hegelschen Systems und aus der vorherrschenden Hinwendung zu praktischen Dingen reiche Nahrung erhielt. Dagegen gewinnt es den Anschein, als ob die Energie des Denkens, vor welcher viele Theologen allzu ängstlich die Schätze christlichen Glaubens und Lebens glaubten verschließen zu müssen, auf dem freieren Gebiete der Philosophie durchgebrochen sei und hier ein Werk treibe, welches auch der Theologie zu Gute kommen muß. Unsere heutige Theologie kann heilsame Fermente bei der nicht geringen Zahl von Philosophen finden, welche in früheren Jahren den Bann der Hegelschen Dialektik an ihrem Theil gebrochen, später die Haltungslosigkeit des Materialismus wissenschaftlich erwiesen haben, welche von der christlichen Idee innig durchdrungen und begeistert sind, wenn sie auch zur Heilsgeschichte meist eine freiere Stellung einnehmen. Die Wurzeln des vorliegenden Werkes liegen in den zahlreichen philosophischen Schriften unseres Verfassers, durch welche er sich eine der ersten Stellen unter den nachhegelschen Philosophen erworben hat; es dient deshalb dazu, die Gesamtanschauung des Verfassers nach den wesentlichsten Seiten zu skizziren, ist aber zugleich das eingehendste und gründlichste, an fruchtbaren Gedanken reichste Werk unter denen, welche in den letzten Jahren in verschiedenster Weise über die Unsterblichkeit der Seele gehandelt haben.

Das Absehen des Verfassers ist, eine anthropologische Untersuchung, nicht theologische oder metaphysische Betrachtungen, zu geben; im gegenwärtigen Menschenbewußtsein will er den Keim des neuen künftigen Menschen nachweisen und nach allen Seiten hin in seine Bedeutung einsetzen. Ohne Zweifel ist dieser Weg einer in der Tiefe forschenden Empirie, welcher durch die hin und her schwankende Reflexion zu dem unmittelbaren Zeugniß der Seele führt, welcher anleitet, aus dem thatsächlichen Bestande des menschlichen Wesens, seiner Geschichtsfähigkeit, Sittlichkeit u. s. w., nach Analogie sonst gültiger Gesetze die Bestimmung und die Zukunft des Menschen zu erschließen, — dieser Weg ist der, welcher die sicherste Aussicht des Gelingens bietet.

Zu Anfang des ersten Buches, welches den allgemeinen Vorfragen gewidmet ist, entwickelt der Verfasser die Hauptgesichtspunkte des Werkes. Die Quelle des Unsterblichkeitsglaubens ist einmal der dem menschlichen Selbstgefühl eingepflanzte Glaube an die Dauerbarkeit seines Wesens, der überall, wenn auch in sinnlich-phantaftischer Weise, sich ausspricht; sodann bei den Culturvölkern der Glaube an ein göttliches Gericht, ein Glaube, der weder aus jenem Naturglauben noch aus dem ethischen Triebe des Menschen, sondern nur aus göttlicher Einwirkung zu erklären ist; endlich die Offenbarung und das Erlösungswerk Gottes, welches das ewige Leben bringt und damit den Unsterblichkeitsglauben vollendet. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich aber, daß das besondere Problem unseres Buches ein Zurückgehen auf religions- und geschichtsphilosophische wie auf metaphysische Sätze über Wesen und Weltstellung des Menschen verlangt; der Boden der Erfahrung wird damit nicht verlassen, das Transcendentale kommt im Empirischen, als der eigentliche Inhalt desselben, zur Erscheinung; anthropocentrisch ist alles Erkennen; der Mensch kann nicht irgehen über den wahrhaften Sinn seiner Weltstellung. In seinem unwillkürlichen Benehmen erweist sich der Mensch als der Natur tief innerlich fremd, er ringt mit ihr, handelt als Herr, als Künstler an der Natur, wie an seinem eigenen Leibe. Als geschichtsbildendes Wesen durchbricht der Mensch den Kreislauf der Natur; der Fortschritt geschieht in Kraft genialer Begeisterung und diese ist in letzter Instanz göttliche Geisteserweisung.

Diese Gedanken sind für das Werk maßgebend und treten in vielfacher Begründung und Anwendung auf jeder neuen Stufe der Betrachtung reicher hervor. Unter den Vorfragen behandelt der Verfasser auch „den natürlichen Glauben an die Fortdauer“. Um die Allgemeinheit dieses Glaubens zu würdigen, entwickelt er, wie derselbe mit psychologischer Nothwendigkeit aus dem Wesen des Menschen folge. Zu dem Behuf geht er von dem Begriffe des psychologisch höchsten Gutes aus, und da dieses in thätigem Genusse, in befriedigter Thätigkeit besteht, so muß das Thun des Menschen, um wirkliche Glückseligkeit zu begründen, ein stets sich vervollkommnendes, mithin auf Ideales sich beziehendes sein. Hiermit ist aber als unabtrennbare Nebenbedingung der Glaube an die Fortdauer, und zwar die individuelle selbstbewußte Fortdauer, verlangt. Wie das Denken, so führt das unmittelbare Selbstgefühl des Menschen auf dasselbe Resultat, denn in der natürlichen Todesfurcht und im Schamgefühl, beide aus einer Wurzel erwachsend, hat der Mensch ein Zeugniß seiner Fremdsinnschaft im zeitlichen Leben, der inneren Ewigkeit seines Wesens. Daher denn auch die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens; dem menschlichen Wesen eingeboren, kommt er auch in den Verzerrungen heidnischer Meinungen und Gebräuche zu Tage. Eine Kritik der bisherigen

Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit zeigt, daß es keine einzelnen, keine apriorischen Beweise dafür giebt; vielmehr ist jenes Grundgefühl des Menschen von seiner Unverwundlichkeit zur Sicherheit und Klarheit über sich selbst zu bringen; ein Erfahrungsbeweis von dem Jenseitigen im Diesseits ist zu führen.

Die eigentliche Begründung giebt das zweite Buch (S. 95—442), indem es in vier Capiteln 1) die reale und phänomenale Welt, 2) den allgemeinen Begriff der Präformation, 3) die allgemeine Weltstellung des Menschengeschlechtes und die Bedeutung des Individualgeistes betrachtet, 4) den ethischen Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriffe der Menschengeschichte führt.

Die Zweifel an der Unsterblichkeit des Geistes gründen sich hauptsächlich auf die Abhängigkeit der Seele vom Leibe während dieses Lebens, auf das Verschwinden derselben im Tode. Nur ein Zurückgehen auf eine allgemeine metaphysische Weltbetrachtung kann dem ursprünglichen Glauben zum Siege über die einmal erwachten Zweifel den Weg zeigen. Der Verfasser wendet den Satz, daß die phänomenale Welt mit ihrer Vergänglichkeit und Gesetzmäßigkeit nur unter Annahme einer geschlossenen Anzahl unvergänglicher Weltsubstanzen verstanden werden könne, auf den Menschen an. Geist und Leib sind die beiden Seiten, welche das eine Menschenwesen der Betrachtung darbietet; es ist Leib, ganz und ungetheilt, sofern es der phänomenalen Welt angehört; es ist Geist, ebenso ganz und ungetheilt, sofern es der Grund jener phänomenalen Erscheinungen ist. Um so sicherer gehört der Geist, und zwar der individuelle, zu den übersinnlichen Realwesen, als er am Produciren der Phänomenalwelt selbst Theil nimmt. Unser Interesse hängt aber besonders an der bewußten Fortdauer der Seele; es ist daher vom Verfasser die Frage eingehend erörtert, ob die Quelle persönlichen Bewußtseins im Geiste sei oder nicht. Der atomistischen Ansicht des Materialismus stellt er die Sätze entgegen, daß der höchst zusammengesetzte und doch einheitlich wirkende Organismus des Leibes voraussetze die Uebermacht eines seelischen Einheitswesens, daß ferner der stete Wechsel bewußter Zustände bei stets sich behauptender Einheit des Bewußtseins ein Beweis sei für eine dauernde selbstbewußte Seele. Der Geist, dessen That das Bewußtsein ist, geht diesem als reales, einheitliches Wesen voran. Doch es ist weiter einem monistischen Pantheismus gegenüber zu fragen, ob die Quelle des Bewußtseins im Individualgeist liege, oder ob er nur die phänomenale Erscheinung eines unpersönlichen Allgemeinen sei. Gegen diese letztere Annahme protestirt die Thatsache des Selbstbewußtseins; das Ich ist der sicherste Erweis geistiger Individualität, und zu demselben Ergebniß führt die Erfahrung, daß die Wirkung des Nichtindividuellen der Vernunft, der Ideen, auf der einen Seite freilich ein Sichselbstvergessen des Begeisterten ist, auf der andern Seite aber gerade das Vollgefühl des individuellen Lebens giebt. So findet das Denken seinen Ruhepunkt in pantheistischer Hypostasirung allgemeiner Eigenschaften, sondern nur im persönlichen Geiste der Gottheit, und die Erfahrung lehrt, daß die Welt nur als Schöpfung, als Werk einer absoluten Intelligenz zu verstehen ist, daß „Geschaffensein“, und darin liegt das Theilhaben an einer inneren Ewigkeit, sich auf alle Individualgeister erstreckt.

Hieran reiht sich die Entfaltung des Begriffes der Präexistenz oder Präformation der Seele als nothwendigen Correlatbegriffes zur Postexistenz derselben. Die Präformation der Geister als die übernatürliche, d. h. jenseits der Naturerscheinungen zu suchende, Entstehung derselben entfaltet sich nach der einen Seite

hin zu der allgegenwärtig wirksamen Vorsehung Gottes, nach der andern zu einem alle Reiche, zuhöchst den menschlichen Geist umfassenden, zweckvollen Plane der Schöpfung realer Wesen.

Der Verfasser knüpft die weitere Ausführung an Sätze der biblischen Psychologie und an die Lehre von der prästabilirten Harmonie bei Leibniz, an ihre Ueberkünstelung bei Wolff, ihre Fortbildung bei Kant. Die virtuelle Präformation, welche der Verfasser lehrt, erfordert auch beim Eintreten von Menschenseelen keine unmittelbare Concurrenz Gottes als jedes Hervortreten einer latenten Naturkraft, sobald die Bedingungen ihres Sichtbarwerdens vorhanden sind. Denn in der mechanischen Form des Geschehens verwirklichen sich über einander liegende Systeme von Zwecken; diese, als göttliche Ideen, sind nicht nur — wie früher gesagt — das beharrliche Substrat, sondern auch das unveränderliche Formprincip in den Dingen. Die Weltwesen aller Stufen, auch das höchste, sind daher auf ewige Weise als Weltkeime vorhanden und sie treten hervor, sobald ihr Darstellungsmittel in der untergeordneten Stufe ihnen gegeben wird. Wie weit sich nun dieser Begriff der Präformation auf das Besondere erstreckt, darüber holt sich der Verfasser Antwort von den Erfahrungswissenschaften, welche der inneren Geschichte der Schöpfung nachzudenken haben. Speciell wägt er in eingehender Prüfung die Principien der Permutationshypothese Darwin's und die entgegenstehende Theorie von Agassiz gegen einander ab. Indem er jener nur einen kritischen Werth zugesteht, hält er an der Unveränderlichkeit der Grundtypen in der organischen Schöpfung, an der Aufeinanderfolge einzelner Schöpfungsperioden, welche einen zum Vollkommneren fortschreitenden Weltplan ahnen lassen, fest. Noch aber bleibt eine Lücke zwischen diesem Ergebnis der Empirie und dem der Metaphysik; es bleibt die Frage noch übrig, wie der ideale, hyperphysische Weltplan zugleich der wirksame Grund alles Realen und Physischen sein könne. Die neuere Speculation hat darauf die Antwort gegeben, daß das Göttliche und Natürliche zusammen zu schauen ist, daß das Göttliche sich nach den Causalitätsgesetzen des natürlichen Geschehens vollzieht und umgekehrt die Naturgesetze nichts Anderes sind als die Gedanken der allwaltenden Weisheit, die plastischen Kräfte, welche in den Dingen selbst wirksam sind. Die Lebendigkeit seines Gottes- und seines eigenthümlichen Schöpfungsbegriffes hält den Verfasser ab, die präformirten Wesenskeime in deterministischer Weise als ein- für allemal fertige, durch einmaligen Act Gottes hervorgebrachte zu betrachten, die dann nur nach und nach in Scene zu treten hätten, sondern die Präformation ist die in verschiedenen Schöpfungsperioden und Schöpfungsanfängen geschichtlich fortschreitende Providenz.

Auf die breite Grundlage dieser Ausführungen baut der Verfasser seine Gedanken über das jüngste und vollendetste Kind der göttlichen Vorsehung, über den Menschen, das geschichtsbildende Wesen. Aus physiologischen und psychischen Gründen ergibt sich die Einheit des menschlichen Geschlechtes und seine Erhabenheit über die anderen Erdgeschöpfe. Des Menschen Bildungsfähigkeit, sein Kampf mit der Natur, welcher ihm geordnet ist zur Weckung persönlicher Selbstständigkeit, sein ganzes praktisches und theoretisches Verhalten nöthigen zu dem Schlusse, daß sein Geist und zwar der Individualgeist übernatürlich ist. Hat sich nun früher gezeigt, daß von dem Gedanken innerer Ewigkeit der Begriff der Präformation unabtrennlich sei und daß innere Ewigkeit dem individuellen Geiste des Menschen zukomme, so ergibt sich, daß dieser individuelle Geist vorzugsweise Gegenstand

der göttlichen Vorsehung, Träger des geschichtlichen Fortschrittes sei. Am hellsten aber erweist sich die innere Unvergänglichkeit des Menschen an der höchsten geistigen Thatfache seines Bewußtseins, an der Thatfache eines Religionsgefühles; denn ein solches ist nur erklärbar, wo das reale Verhältniß eines menschlich Ewigen und eines göttlich Ewigen ist.

Nimmt man zu diesen Gedankenreihen noch, was der Verfasser über den Tod als Verinnerlichung des zum Vollbewußtsein erwachten Geistes, als eine Entbindung von dem trägeren Gang der durch das Nervensystem sich vollziehenden Thätigkeiten sagt, so erschöpft sich damit die anthropologische Betrachtung; aber in dem Problem unseres Werkes liegt eine weiter tragende Triebkraft. Erst die ethische Betrachtung Gottes und des Menschen kann dem an sich negativen Begriffe der Unsterblichkeit Inhalt und Fülle geben. Was in unserem jetzigen Leben von apriorischer Beschaffenheit ist, also das geistige Gebiet der Ideen, des Culturlebens, das muß das Unsterbliche und Unsterblichmachende im Geiste sein. Er giebt sich nun, daß Culturproceß und Geschichte nur unter der Voraussetzung von der ewigen Dauer der menschlichen Personen möglich ist, so mag dieser Beweis ein ethischer genannt werden, weil das Ethische das umfaßt, was in uns Erzeugniß der Freiheit und des Culturprocesses ist. Der folgenreiche Begriff des (productiven oder receptiven) Genius muß dem Verfasser dienen, um die Verbindung des Universalen und Individuellen zu finden. Denn im Genius liegt sowohl das Theilhaben an dem Reich der Ideen als eine Beschränktheit dieses Theilnehmens nach Grad und Inhalt. Auf dem Wechselverehr der Genien beruht alle Cultur, und da die Culturfähigkeit aller Menschen Theil ist, so liegt auch in allen der entzündbare Funke des Genius. Die Summe seiner genialen Anlagen macht also den Menschen persönlich und unsterblich. Aber diese Betrachtung führt weiter zu der Frage, ob der Mensch als Genius in diesem Erndendasein seine Bestimmung erfüllen, sich ausleben könne oder nicht; im letzteren Falle würde die Universalthatfache von der durchgängigen Zweckmäßigkeit alles Geschehenen ein jenseitiges Leben bedingen. Nur eine Philosophie der Geschichte kann diesen Beweis liefern. Der Verfasser weist alle Formeln, welche den Sinn der Geschichte ausdrücken sollen, zurück, sofern sie die Geschichte aus rein menschlichen Kräften herleiten wollen, und unternimmt es, das Vorhandensein eines göttlichen Weltplanes zu erhärten. Das göttliche Wirken in der Geschichte muß in der Form der Willensfreiheit, muß als Liebe auftreten und seine Thaten müssen unvergänglich sein. Die Spuren von Inhalt und Ziel des Weltplanes und des göttlichen Wirkens in der Geschichte müssen aufzufinden sein, und wenn keine pantheistische Geschichtsbetrachtung die Frage danach beantworten kann, so liegt die Schuld an ihr, daß sie den wahren Werth der Geschichte nicht in der Entwicklung des Einzelgeistes, in jeder historischen Erscheinung für sich sucht. Die ethischen Ideen, der Wille des Guten, das sind die herrschenden und richtenden Kräfte Gottes in der Geschichte; den stärksten Trieb im Menschen, den Eigenwillen, überwinden sie in den geschichtsbildenden Thaten, welche allemal aus Begeisterung entspringen, und zwar aus der Begeisterung Einzelner. Diese zu wirken, ist aber nur göttliche Eingebung im Stande, wie auch die Erweckung der Genien zu rechter Zeit und an rechter Stelle nur Sache göttlicher Vorsehung sein kann. Das Ziel der Geschichte ist, daß sie Erziehungsstätte des Menschen zunächst zur Persönlichkeit, zuhöchst zur ethischen Persönlichkeit ist; Gott erzieht den Menschen in der

Geschichte zur Aneignung der ethisch-religiösen Wahrheiten. Zu diesem Ziele hin thut die Geschichte die ersten Schritte, aber die Erfahrung der besten Menschen lehrt, daß immer eine weite Kluft sei zwischen dem Erreichten und der Vollendung, und bei der Natur des Ethischen, welches unerschöpflich neue Vorbilder und Aufgaben aus sich entwickelt, ist ein absolut Höchstes endlicher Weise nie zu erreichen. Ist dem aber so, dann schließt diese ethisch-geschichtliche Betrachtung in dem Ergebniss sich ab, daß von der ethischen Perfectibilität und Geschichtlichkeit des Menschen göttliche Weltregierung und Unsterblichkeit unabtrennlich sind.

Der Reichthum und die Vielseitigkeit unseres Werkes ist um so bedeutungsvoller, als der Verfasser überall aus dem Vollen schöpfen kann; schon vor dreißig Jahren hat er über das nämliche Thema geschrieben; die meisten Wissenschaften, worin sein neuestes Werk wurzelt, hat er selbst in ausgezeichneten Schriften behandelt. Und da der behandelte Gegenstand ein so beziehungsreicher ist, so entfaltet sich im Verlauf des Werkes nach vielen Seiten hin die tief durchdachte und durchlebte Weltanschauung des Philosophen. Man erkennt die sichere Hand des Führers an dem Maßhalten, an der Weise, wie er die Tragweite der Gedanken prüft, die Schwierigkeiten seiner eigenen Anschauung enthüllt; daneben fühlt man aber auch die Wärme der Ueberzeugung, die Freudigkeit des berufenen Arbeiters, den starken ethischen Sinn, der jede geschichtliche Erscheinung unter sittliches Maß beugt, die Siegesgewißheit, welche ein lebendiger theistischer Gottesbegriff im Kampfe gegen pantheistische und naturalistische Anschauungen verleiht. Bei alle dem schlägt der nüchterne Sinn des Verfassers überall durch; es sind nicht hochfliegende Speculationen, sondern das Verfahren eindringender Empirie, welches demselben gewiß mit Recht die Ueberzeugung giebt, dauernde Grundlagen für Lösung seines Problems gefunden zu haben. Es kann bei Untersuchungen, welche nach so vielen Seiten hin Front zu machen haben, natürlich nie ausbleiben, daß nicht doch an manchem Punkte noch Bedenken bleiben; so ist es die Frage, ob nicht auf die metaphysischen Erörterungen über den Geist als bleibenden Realgrund wechselnder phänomenaler Erscheinungen zu viel gebaut ist, ob nicht einzelne anthropologische Sätze zu gewagt sind, ob nicht für Anerkennung der vom Verfasser geleugneten Wunder in seinem Theismus, seinen theosophischen Gedanken und seiner ethischen Geschichtsbetrachtung die Prämissen liegen; es würde sich dann eine noch directere Verwerthung der in den Heilthatfachen ruhenden Wahrheit haben schließen lassen. Die unmittelbarste Bedeutung für die Theologie haben die ethisch-historischen Ausführungen; es kommt ihnen das große Verdienst zu, auf jetzt vernachlässigte oder verworfene Wahrheiten energisch hinzuweisen; doch haben diese tiefgehenden Gedanken neben vieler Zustimmung auch manchen Zweifel beim Leser angeregt. Es will ihm scheinen, als wenn zwischen Cultur und ethisch-religiösem Leben ein tieferer principieller Unterschied zu machen sei; denn die Aehnlichkeit genialer culturgründender Begeisterung und religiösen Lebens, auf welche gewiß ein großes Gewicht fällt, ist doch zumeist eine formale; die beiden Richtungen sind löslich von einander, folgen verschiedenen Entwicklungsgesetzen. Wenn Kreislauf als die Regel des natürlichen Lebens angesehen werden muß, so lehrt die Geschichte, daß das Culturleben der nicht durch göttliche Offenbarung, sondern nur durch geniale Begeisterung vorwärts geführten Völker, wenn auch in weiter abgesteckten Bahnen, doch in einem Kreise verläuft, wie das Leben der culturlosen Völker.

Within ist eine andere Scheidung menschlichen und göttlichen Wirkens por-

zunehmen; es ist das bestimmende Eingreifen einer menschlich-natürlichen, das Individuum überragenden, mit dem göttlichen ethischen Wirken nicht nothwendig verknüpften Macht bei den begeisterten Helden der Cultur zu statuiren. Und hier dürfte der strenge Individualismus des Verfassers zu scharf die Macht des entgegenstehenden Poles negirt haben; die Menschen sind Individuen nur, sofern sie zugleich Glieder der großen geschichtlichen Organismen, der Menschheit, als eines Ganzen sind; diese sind wirkliche reale Mächte in der Geschichte und die Verkenennung ihres Entwicklungsganges in und über dem individuellen und persönlich bewußten Leben der Einzelnen wird eine Geschichtsbetrachtung hervorrufen, welche auf die Dauer schwerlich von den Fehlern der alten Pragmatiker frei bleiben würde. Ohne Anerkennung dieser universalen Mächte wird kein genügender Grund sein für den auch vom Verfasser gelehrten Fortschritt der Geschichte im Ganzen und Großen und eine auf diesen bezügliche Erziehung Gottes; aber gerade eine sicherere Begründung und Werthschätzung des Fortschrittes in der Geschichte und seines wachsenden Ertrages bietet ein gewichtiges Argument dafür, daß für diejenigen, welche hier gesät, aber nicht geerntet haben, eine jenseitige Theilnahme an den Gesamtergebnissen der irdischen Entwicklung bereitet werde. Diese Erwägungen würden dahin führen, die Geschichte als ein strenger in sich Geschlossenes zu fassen, die eschatologischen Fragen schärfer zu betonen, eine straffere Spannung des zeitlichen Lebens und seiner ethischen Entwicklung, eine tiefere Scheidung desselben von dem jenseitigen und eine definitivere Bedeutung für dasselbe zu statuiren.

Die bekannten Vorzüge der sonstigen Bücher des Verfassers, die ausgezeichnete Klarheit und Durchsichtigkeit des Styles wie der ganzen Gedankenentfaltung, die Meisterschaft in historisch-kritischen Darlegungen, an vielen Stellen den gehobenen, warmen Ton der Sprache, wird man auch hier wiederfinden. Wenn es dem Referenten vorgekommen ist, als ob bei diesem Werke ein etwas weiterer Weg vom Lesen bis zum Genuße des Ganzen ist als bei anderen Schriften des Verfassers, so mag das mit der eigenthümlichen Schwierigkeit des Thema's, welches ein einzelner Punkt ist, der aber doch eine genaue Umschau nach vielen Seiten erfordert, zusammenhängen. Darin liegt aber bei der Trefflichkeit des Werkes nur die Verpflichtung, es um so mehr einem eingehenden Studium zu empfehlen.

Wäreleben.

H. Seep.

Eschatologische Bilder und Gedanken. Zwei Vorträge von R. Josephson, Superintendenten in Barth. Stuttgart, Druck und Verlag von J. F. Steinkopf, 1866. 62 S.

„Nicht Reden sollen diese Vorträge sein, sondern eher Reden, die aus dem Stamme des göttlichen Wortes herausgewachsen sind, eschatologische Bilder und Gedanken“ — so spricht der Verfasser sich selbst über diese Vorträge aus, die vor einem gemischten Publicum in Stralsund gehalten sind. Als der Mann der „Brosamen“ tritt uns auch hier der Verfasser entgegen. Was er bietet, sind nicht streng zusammenhängende, in blinder Folge entwickelnde Ausführungen, sondern „zufällige Andachten“, Lichtfunken aphoristischer, stegreifartig hingeworfener geistvoller Gedanken und sinniger, treffender Bemerkungen, die stellenweise ein überraschendes Licht über das hier durchforschte dunkle Gebiet verbreiten, in edler, blühender Sprache, die wir nur, zumal dem mächtigen Ernst des Thema's

gegenüber, einfacher und schlichter wünschten. Es ist hier und da mehr der geistreiche, von gesuchten Wendungen nicht freie Ton des Fenilletonisten, der sich vernehmen läßt, als die ernste Sprache des Theologen, so glaubenswarm und innig übrigens die Vorträge auch sind. Und doch muß unser Publicum daran gewöhnt werden, ein ernstes Thema in strenger Mäßigkeit der Ausführung ohne alle Reizmittel der Darstellung zu verfolgen.

Daß in zwei Vorträgen, wenn, wie der Verfasser thut, das ganze Gebiet der Eschatologie in denselben umspannt wird, nur „Bilder und Gedanken“ geboten werden und das Thema nicht gründlich und erschöpfend behandelt werden kann, versteht sich freilich.

Der erste Vortrag handelt nach einer einleitenden Betrachtung, die als die Erkenntnißquelle der eschatologischen Dinge die göttliche Offenbarung, insbesondere die Offenbarung St. Johannis, anpreist, von dem Tod, dem Zustand nach dem Tod und dem Todtenreich, der zweite Vortrag von der Wiederkunft des Herrn, Israels Befreiung, dem tausendjährigen Reich und der ersten Auferstehung.

Besonders wohlthuetend ist übrigens gegenüber der sicheren Zuversichtlichkeit, mit der manche Eschatologen von den zukünftigen Dingen reden, als ob Alles ganz plan und klar wäre, und gegenüber der damit meist verbundenen Massivität eines derben Realismus, der das Jenseits nicht grob genug sich ausmalen kann, der Hauch frommer Andacht und sinnigen, suchenden Forschens, der das Christliche durchweht. Der Verfasser, der es nicht vergißt, daß der Herr den Vorhang vor den letzten Dingen eben nur gelüftet, nicht hinweggezogen, spricht sich unter Anderm darüber also aus: „Ich weiß, es bleiben viele ungelöste Fragen übrig, — ich will aufrichtig bekennen: je mehr Sie fragen, desto mehr werde ich den Zweck meiner Arbeit erreicht glauben. — Wer am Meeresufer steht, freut sich, auch wenn er die Tiefen nicht ergründet, am Anblick des Unermeßlichen.“ Und weiter: „Vergessen wir es nicht, daß die Geheimnisse der Ewigkeit Geheimnisse bleiben, auch wenn wir an ihre Enthüllung herantreten, — wie die Sonne von keines Menschen Auge in ihrem Wesen erkannt wird, obgleich sie Aller Augen erleuchtet, vielmehr selbst das Auge blendet, das in ihr volles Lichtmeer zu schauen versuchte.“

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Der Beweis des Glaubens. Monatschrift zur Begründung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete. Unter leitender Mitwirkung von Vic. Dr. Zöckler, Prof. der Theologie zu Gießen, und Vic. Grau, Repetenten und Privatdocenten der Theologie zu Marburg, herausgegeben von D. Andreä, Pf. zu Neheim, und C. Brachmann, Pf. zu Werrdohl. Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann. Juli 1865.

Die Tendenz und das Ziel der Zeitschrift, deren erstes Heft hier vorliegt, ist schon durch ihren Titel deutlich genug bezeichnet und hat sich dazu seit ihrem ersten Erscheinen bereits so weit Bahn gebrochen, daß sie als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden darf. Daß sie nicht blos einer vorübergehenden Zeitströmung dient, sondern ein tieferes Bedürfnis der Gegenwart befriedigt, das fortbestehen wird, wenn auch der erste apologetische Rausch, der sich bereits merklich

abgefühlt hat, verslogen sein wird, bedarf keines Beweises. Denn mag auch die Weise, mit der vielfach in Schrift und Rede Apologetik getrieben wird, viel mehr eine gewisse Schwäche und Unsicherheit als eine Stärke des Glaubens befunden, mag auch unsere Stellung zu dem angefochtenen Christenthum als einer factisch längst bestehenden Macht eine andere sein als die der alten Apologeten, die den Beweis für das eben erst neu in der Welt auftretende Christenthum gegenüber der herrschenden heidnischen Anschauung zu führen hatten, so ist dies doch kein Beweis gegen die Apologetik selbst und ihre Nothwendigkeit. Wenn die Gegner des Christenthums ihre Stimme in allerlei Weise gegen das Evangelium so laut und rücksichtslos erheben, wie es jetzt geschieht, so dürfen die Freunde des Christenthums das Gegenzeugniß um ihrer Sache, um der Gegner, um der Gläubigen selbst willen nicht schuldig bleiben.

Von dieser Erkenntniß geleitet, der Größe und Schwierigkeit ihrer Aufgabe vollkommen bewußt, haben die verehrten Herren Herausgeber, die zum Theil in dieser Richtung schon früher mit entschiedenem Erfolge und anerkannter Thätigkeit gearbeitet haben, unter der Mitwirkung bewährter Kräfte mit rüstiger Kraft und klarer Besonnenheit ihr Unternehmen begonnen. Daß die Zeitschrift, die im Tone höherer Popularität gehalten ist und sich an die Besseren unter den gebildeten Zeitgenossen wendet, sich über das gewöhnliche Niveau entschieden erhebt, beweisen Aufsätze wie die im vorliegenden und in den ferneren Hefen enthaltenen von Grau („die Vertheidigung des Christenthums und die päpstliche Encyclica“; „der Glaube als die höchste Vernunft“), von Zöckler („die neuesten Versuche zur Ausgleichung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit der Geologie“; „über die Einheit und Vielheit der Welten“), von Dosterzee („über das Leben Jesu“), von Peip („über die Gränzen und die Mitte des Beweises“) und andere, die einen bleibenden Werth haben und eine gründliche Beachtung verdienen. Mögen sie auch manchem an oberflächliche Zeitlectüre Gewöhnten nicht in allen Partien sofort verständlich sein und theilweise mehr voraussetzen als Arbeiten in anderen populär-wissenschaftlichen Zeitschriften, so kann man auch, doppelt bei dem hohen Interesse des Gegenstandes, um den es sich handelt, und bei der theilweisen, durch unklare und verkehrte Zeitanschauungen erhöhten Schwierigkeit der Auseinandersetzung der einschlagenden Fragen, von den Genossen einer Zeit, die sich ihrer Bildung rühmt und um der Erkenntniß weltlicher Dinge willen so eifrig ist, einige geistige Anstrengung in den höchsten, menschenwürdigsten Dingen fordern. Möge die Zeitschrift nur vor Allem von denen gelesen werden, die sie zunächst belehren und überzeugen will, wenn sie eben auch den Gläubigen zur Befestigung und wissenschaftlichen Begründung ihres Glaubens zu dienen ebenso bestrebt als geeignet ist, und manchem redlichen Zweifler und Sucher eine Handreichung und Begleitung sein zu dem Glauben, den die Apologetik zwar nicht erzeugen, aber doch anbahnen kann und soll.

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Praktische Theologie.

Grundzüge der Erziehung und Bildung für das deutsche Haus von
Dr. Friedrich Lübker. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses,
1865. X und 344 S.

Diese Schrift ist, wie die Vorrede zu der schon 1864 erschienenen ersten Hälfte sagt, aus dem Bedürfnis entstanden, das der Verf. als Lehrer fühlte, sich mit den zahlreichen Familien, deren Söhne auch seiner Führung anvertraut waren, über so viele wichtige Fragen des Unterrichts und der Erziehung zu verständigen. Wir erinnern uns, daß der jetzt in Tübingen lebende und noch lehrende verehrte Prälat C. v. Roth, so lange er Rector des Nürnberger Gymnasiums war, einem ähnlichen Bedürfnis entgegenkommend, von Zeit zu Zeit öffentliche Zuschriften an die Eltern der Zöglinge richtete. Hr. Dr. Lübker hat nun hier auf einmal etwas Ganzes gegeben, das geeignet ist, gebildete und gewissenhafte Eltern darüber ins Klare zu setzen, was Zweck und Mittel rechter Jugendbildung sei, so zwar, daß schließlich das Hauptgewicht auf die Aufgabe fällt, die das Haus, das Familienleben zu lösen hat. Das Werk ist wohlgeordnet, ohne aber auf systematische Form Anspruch zu machen; es führt die Leser einerseits ins Nachdenken über alle irgend wichtigen pädagogischen Punkte, andererseits ebenso in die Kenntniß dessen, was geschichtlich auf dem Gebiete der Pädagogik vorliegt und worauf die gegenwärtigen Zustände ruhen. Nach einem grundlegenden Kapitel über die menschliche Bestimmung folgt die Auseinandersetzung der anthropologischen Grundlage aller Erziehung, der psychologischen Entwicklung, der ethischen und religiösen Bedeutung und Gestaltung der Erziehung. Sofort eine Uebersicht der weltgeschichtlichen Entwicklung der Pädagogik, wobei aus der vorchristlichen Zeit ganz zweckmäßig nur die israelitische (patriarchalische und theokratische) und die antike der Griechen und Römer näher charakterisirt werden; sofort die Pädagogik des Neuen Testaments, die der Kirchenväter und der mittelalterlichen Kirche, dann die Reformation und die seither aufgetretenen wichtigsten Erscheinungen. Wir können nicht sagen, daß uns bis dahin eigentlich Neues sich bemerklich gemacht hätte; der Hr. Verf. hat aber das schon von Anderen Vorgearbeitete mit Tact und Geschick gesammelt und übersichtlich gemacht; auch daß die Darstellung manchmal etwas ins Breite geht, mag durch den Zweck der Schrift bedingt sein. Eher würde vielleicht zu beanstanden sein, daß in manche Abschnitte, namentlich in die ersten Kapitel, so Vieles und Vielerlei zusammengenommen ist, was wohl etwas strenger wenigstens in Unterabtheilungen hätte geordnet werden können. So schien uns auch unser Verf. (was freilich schon Anderen vor ihm begegnet ist) an einzelnen Punkten, wie z. B. in der antik-classischen Pädagogik, zu viel aus dem allgemeinen Culturleben mit herbeigezogen zu haben, was freilich mit der Erziehung im engeren Sinne immer mehr oder weniger nahe zusammenhängt, was aber im Interesse der Klarheit und Bestimmtheit nach unserem Dafürhalten doch besser ausgeschieden würde. Den Schluß des historischen Theils machen einige Bemerkungen über Fröbel; hier wäre umgekehrt etwas größere Ausführlichkeit am Plage gewesen, nicht als ob von diesem modernsten Phänomen viel Rechtes zu lernen wäre, sondern nur weil (zumal in großen Städten) mit den Fröbel-

ischen Phrasen so viel Lärm gemacht wird und es verdienstlich wäre, die Dürftigkeit des eigentlichen Kerns dieser Erscheinung durch nähere Analyse und speciellere Kritik bloßzulegen. — Als Resultat der geschichtlichen Entwicklung wird S. 228 der Satz hingestellt, die pädagogische Wissenschaft sei in der Gegenwart wohl allgemeiner, aber nicht tiefer geworden. Wir gestehen, daß uns diese These etwas unklar blieb; denn was als Beweis dafür hervorgehoben wird, das geht ja nicht die Gegenwart, sondern eine abgewichene Periode an, und was der Hr. Verf. mit Recht als die jetzt zu fordernde Vertiefung bezeichnet, das, meinen wir, sei eben der Standpunkt, auf den sich die pädagogische Wissenschaft bereits gestellt hat. Er erkennt als echte Pädagogik nur die des Evangeliums an und will diese im richtigen Einklang mit den übrigen Culturzwecken und Culturmitteln durchgeführt wissen; aber das ist ja eben die Arbeit, welche auch die Wissenschaft in Angriff genommen hat. Daß noch viel zu thun übrig ist, daß hinter der Theorie die Praxis noch zurückbleibt, das ist leider nicht zu leugnen aber — so wird es wohl immer sein, so lange das christliche Princip nur im Kampfe mit der Welt sich behaupten kann. Schließlich sei nur noch bemerkt, daß sich in den letzten Kapiteln, die die einzelnen Bildungsmittel zum Gegenstande haben, wie sie eben in der Gegenwart sich so massenhaft fast aufdringen, der erfahrene Schulmann in einer Menge richtiger und erspriesslicher Ansichten und Rathschläge sich documentirt.

Lübingen.

Palmer.

Evangelische Katechetik von Dr. Christian Palmer. Fünfte verbesserte Auflage. Stuttgart, Druck und Verlag von J. F. Steinkopf, 1864. 657 S.

Es ist ein alter, Hunderten bereits lieb gewordener und bewährter, namentlich in sehr vielen Pfarr- und Schulhäusern des evangelischen Deutschland längst eingebürgerter Freund, der hier mit dem alten treuen Herzen für das Heil der evangelischen Jugend und mit dem klaren, einsichtsvollen Blick für die Bedürfnisse derselben wie für die der evangelischen Kirche und Schule zum gemeinsamen Dienst an dem heranwachsenden Geschlechte und zur neuen Sammlung lebendiger, bewusster Glieder der Kirche gebotenen Mittel und Gaben einen neuen Lauf begonnen.

Das Werk, das nun nach zwei Jahrzehnten zum fünften Mal seine Wanderung angetreten, ist so bekannt und so viel besprochen, dazu sein Inhalt zu einem nicht geringen Theil schon derart in das allgemeine wissenschaftliche und kirchliche Bewußtsein eingegangen, daß es nicht Absicht dieser Anzeige sein kann, dasselbe nochmals ausführlicher zu besprechen, wenn auch der Rückblick auf die Geschichte dieses Buches zu einer eingehenden Würdigung seiner Stellung in der Entwicklung der Katechetik einladen möchte. Seine Stellung in derselben ist entschieden eine bedeutsame. Mag man mit dem ehrwürdigen Verfasser über die Gesichtspunkte, von denen aus er den Gegenstand behandelt, und die danach getroffene Eintheilung und Anordnung des ganzen Stoffes rechten, mag man, je nach dem Standpunkt, den man einnimmt, und nach der Vorliebe für die eine oder die andere, die wissenschaftliche oder die praktische Seite dieser ebenso in das Gebiet der theologischen Wissenschaft als der kirchlichen Praxis gehörigen Disciplin, der wissenschaftlichen Untersuchung, namentlich auch nach Seiten der

geschichtlichen Begründung, eine größere Ausdehnung wünschen und das praktisch-erbauliche Element auch in den theoretischen Partien zu prävalirend finden vor der Schärfe streng-begrifflicher Auseinandersetzung — das ist sicher dem Verfasser in hohem Grade gelungen, wie es ihm auch fernerhin gelingen wird, was er seiner Katechetik wünscht, daß sie „zum Gedeihen des Studiums der Katechetik als praktisch-theologischen Wissenschaft wie zur Förderung kirchlicher Lehrtüchtigkeit“ beitrage. Wenn die Katechetik, die früher rein eine Sache pädagogischer Technik geworden war und die kirchliche Basis ganz verlassen hatte, jetzt wieder mehr von kirchlich-theologischem Geiste erfüllt und der ursprüngliche, mütterliche Boden, auf dem sie erwachsen, ihr in der öffentlichen Anschauung, auch aller besseren pädagogischen Kreise, wieder erobert ist und trotz der angestrengten Versuche, sich von demselben loszureißen, gesichert sein wird, so gebührt dieser Katechetik ein sehr wesentliches, gegenüber der Bedeutung dieser Wirkung aufs Lebhafteste anzuerkennendes Verdienst daran. Und gerade die mehr praktische Haltung dieses Werkes, die doch auf gründlichster Durchforschung des Gegenstandes beruht und ebenso weit entfernt ist von unwissenschaftlichem Practicismus als von todttem, starrem Schematismus dürrer Abstraction, hat dieser Katechetik den Eingang in die weitesten Kreise verschafft und damit jene Wirkung wesentlich erleichtert. Die wohlthuende Innigkeit lebendiger Glaubenswärme und die concrete Anschaulichkeit des Verfassers, der es liebt, frisch aus dem Grünen zu schneiden, und mit dem sicheren Instinct praktischer Weisheit erkennt, was der Kirche und der Schule frommt, giebt dem Werke einen ganz besonderen Reiz. Palmer ist vor Anderen ein Meister in katechetischer Einfachheit, die allerdings einem ideenreichen Manne wie dem Verfasser doppelte, Selbstverleugnung kostet, darum aber auch um so höher angeschlagen werden muß und nicht dringend genug empfohlen werden kann in unserer Zeit künstlicher Reflexion, welche sich auch an dem Kathicismus und seiner Deutung so vielfach versucht und doch nirgends weniger angebracht ist als bei diesem Meister- und Musterstück kirchlicher Einsicht.

Die Anlage des Buches, die der Verfasser namentlich gegen den von Bezschwiz erhobenen Vorwurf des Mangels an einer mehr klaren, systematischen Einteilung und Anordnung des Stoffes vertheidigt (S. 67 ff.), ist auch in der neuen Auflage unberändert dieselbe geblieben; ebenso hat dasselbe dem Umfange nach sich nicht vermehrt. Dagegen hat der Verfasser an den Ausführungen im Einzelnen nicht unwesentlich geändert und durchweg ist die fleißig nachbessernde Hand zu spüren, die hier gestrichen und gekürzt, dort ergänzt und berichtigt hat. Bei den Kürzungen ist zwar manche treffende praktische Bemerkung, die mehr im Tone gemüthvoller Erbaulichkeit gehalten war, und manche polemische Ausführung, die für unsere in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen sich selbst nur zu rasch antiquirende Gegenwart ihre Bedeutung verloren, aber immerhin geschichtliches Interesse hatte, weggefallen, das Ganze aber hat dadurch unverkennbar an Schärfe und Bestimmtheit wie an Durchsichtigkeit gewonnen. Bei den Ergänzungen und Erweiterungen hat der Verfasser in lebendigster Theilnahme an der weiteren wissenschaftlichen Entwicklung seiner Disciplin wie an den in die kirchliche Volkserziehung so mächtig eingreifenden, sie in ihrer hohen, gewaltig-ernsten Bedeutung Allen, die sehen wollen, klar herausstellenden Bewegungen der Zeit sorgfältige Rücksicht auf alle wichtigeren ein-

schlagenden literarischen Erscheinungen sowie auf die bedeutameren praktischen Vorgänge genommen. Ohne ein Mann jener vermittelnden Richtung zu sein, die durch Abstumpfung und Abschwächung der Gegensätze eine unklare, nebelhafte Mitte herzustellen versucht und damit weder der Kirche noch der Wissenschaft dient, sucht er vielmehr überall die höhere Einheit über den verschiedenen Anschauungen, soweit sie überhaupt ein Moment der Wahrheit in sich tragen, in stetem innigen Zusammenhang mit dem gereiften kirchlichen Bewußtsein, von diesem Standpunkt aus immer bereit zur Wehr wider Rechts und Links.

Mit allem Ernste und allem Nachdruck wendet sich der Verfasser wider Jene, die in ihrem materialistischen Streben die Schule von einer Bildnerin und Erzieherin des Gottesvolkes zu einer Dienerin der Cultur, und zwar einer allen idealen Mächten entfremdeten, degradiren und zu diesem Behufe den Religionsunterricht ganz verdrängen oder doch aus seiner beherrschenden Stellung herausrücken möchten, sowie gegen Jene, die zum Theil aus ernsteren Motiven in guter, aber irriger Meinung an Stelle der alten Katechismen „zeitgemäße“ fordern, gegen welche Forderung sehr richtig auf den kirchlichen Charakter des Katechismus und die damit gebotene Unabhängigkeit desselben von den wechselnden Zeitausschauungen sowie auf die thatsächliche Unfähigkeit der Gegenwart, kirchliche Lehrbücher von öcumenischem Charakter hervorzubringen, hingewiesen ist (S. 52—56, vgl. S. 270). Aber ebenso tritt der Verfasser im Interesse evangelischer Freiheit wie Nüchternheit und Gesundheit mit aller Energie für die ursprünglich reformatorischen Anschauungen ein gegen die Verirrungen einer sich ihres Realismus (mit welchem Namen sich dermalen Vieles deckt, was sehr verkehrt und ungesund ist) rühmender Richtung mit ihrer Vorliebe für eine möglichst „massive“ Auslegung der Schrift und ihren klerikalen Neigungen in der Gestaltung der Kirche, speciell gegen die Ueberspannung des Sacramentsbegriffes und gegen die übertriebene, im besten Fall idealisirende, nicht selten aber auf eine unevangelische, äußere, sichtbare Kirchenherrlichkeit abzielende Werthschätzung des Liturgischen, die stark contrastirt mit den Aussprüchen der Reformatoren, insonderheit Luther's, über die kirchlichen Bräuche und Ceremonien.

In mancher Beziehung neigt nach dieser Seite auch der neueste hervorragende gelehrte Katechetiker, Jezschwitz, wenngleich von eigenthümlichen Motiven geleitet und in Verbindung mit einer zwar aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzten, von Paradoxien und Künstlichkeiten eines mitunter sich stark isolirenden Denkens nicht freien, aber universalen und geistvollen, von christlicher Lebenswärme durchwehten Anschauung. Bei der Bedeutung, welche die Katechetik von Jezschwitz hat, setzt sich Palmer in vollkommener Anerkennung ihres Werthes und unbefangener Würdigung der theologischen Stellung ihres Verfassers mit ihm besonders auseinander, namentlich in den Prolegomenen, auf deren nicht unbedeutende Umarbeitung in der neuen Auflage das genannte Werk einen sichtbar wesentlichen Einfluß gehabt hat, speciell bei Erörterung des Zusammenhangs der Katechese mit der Taufe, worüber der Verfasser sich an verschiedenen Stellen in nicht ganz conformer Weise ausspricht, indem er hier den Einfluß der Taufe auf die Katechese geringer, dort höher anzuschlagen geneigt ist (vgl. S. 4 mit S. 62), jedenfalls mit Recht aller magischen Auffassung der Taufe, die er übrigens in ihrer hohen Bedeutung für die Katechese, für die gesammte christliche Erziehung überhaupt nachdrücklich anerkennt, und allen dahin

neigenden Theorien abhold. Wenn der Verfasser dabei die Theorie von einem bereits im Zustande völliger Unbewusstheit vorhandenen Kinderglauben für ebenso der psychologischen Wahrheit widerstreitend als insbesondere mit dem lutherischen Glaubensbegriff für völlig unvereinbar hält, so möchten wir doch gegenüber der letzteren Behauptung an die bekannten merkwürdigen, wiederholt und noch zuletzt von Bezschwiz ausführlich citirten Aeußerungen Luther's hienüber erinnern. Ohne diese Aeußerungen Luther's, die nach mancher Seite hin nicht vollkommen klar und bestimmt sich aussprechen, auch mehr den Charakter gelegentlicher Aussprüche tragen, allzu sehr urgiren zu wollen, meinen wir doch, geht aus denselben mindestens so viel deutlich hervor, daß Luther einen Glauben auch bei nicht vollem, klarem Bewußtsein des Heils und seiner Gegenstände statuirte und daß er auch in den ersten sich noch verhüllenden Regungen christlichen Lebens, die zurückdatiren bis zu einem nicht zu bemessenden Termin vor dem erwachenden Bewußtsein, Spuren ächten Glaubens erkannte, wenn er auch dabei voraussetzte, daß dieser, so zu sagen, noch instinctive primitive Glaube sich zum lebendigen, im Bekenntniß sich offenbarenden Bewußtsein heranbilden werde. Denn ohne dieses Merkmal klar bewußter Erkenntniß und darin sich gründender persönlicher, lebendiger Heilszuversicht kann allerdings der ausgebildete, gereifte Glaube, der auf jener Anfangsstufe die Bedeutung einer widerstandslosen Hingabe an die göttlichen Gnadenwirkungen hat, nicht gedacht werden. Jedenfalls ist's von Wichtigkeit, auf solche Momente reformatorischer Anschauung hinzuweisen gegenüber der Einseitigkeit, mit welcher nicht selten der Glaube vorwiegend oder ausschließlich ins Bewußtsein gesetzt und mit klarer, verständiger Erkenntniß identisch gefaßt wird, wie dies namentlich auch von pädagogischer Seite, zum Theil auf Grund einer durch und durch rationalistischen Psychologie geschieht, die alles geistige Leben im verständigen Bewußtsein aufgehen läßt und nicht den wirklichen Menschen in seiner Totalität ergreift, sondern nur eine Fiction von einem Menschen hat mit einer allgemeinen Vernunftanlage, bei welcher Ansicht man es natürlich auch nur zu einer formalen Bildung bringen kann. Wie weit der Verfasser des vorliegenden Werkes von einer solchen Psychologie entfernt ist, bedarf keiner Versicherung; sie mit Eifer und Erfolg bekämpft zu haben, ist gerade auch ein wesentliches Verdienst seines Buches.

Von besonders hohem Werthe sind die praktischen Theile seiner Katechetik, die Bearbeitung des ganzen Katechismusinhaltes als Leitfaden für die Katechese, als Anleitung zu einem tieferen Verständniß und einer fruchtbaren Auslegung des Katechismus. Wenn Bezschwiz, so sehr er die Trefflichkeit dieser tief in den Katechismusstoff eindringenden, mit großer Klarheit und Gründlichkeit ausgeführten katechetischen Entwürfe anerkennt, doch dieser Bearbeitung den Vorwurf macht, daß sie zu theologisch-systematisch und zu eingehend sei für eine Katechetik, während er in den wissenschaftlichen Partien, wie bemerkt, den Verfasser nicht systematisch genug findet, so hängt dies mit der eigenthümlichen, mehr oder weniger von dogmatischen Gründen bestimmten Abneigung dieses Katechetikers gegen alle sogenannte „Einlegung“ und mit seiner Forderung, sich bei der Erklärung des Katechismus als des von der Kirche selbst für die Katechumenen ausgesonderten, officiellen Lehrtextes auf bloßes Interpretiren des Wortsinnes zu beschränken, zusammen. Mit Recht bemerkt dagegen Palmer, so nachdrücklich er es betont, daß nur Derjenige Katechet sein kann, dessen Theologie mit dem

kirchlichen Glauben im Einklang steht, daß die Wahrheit des Katechismus uns nicht wie ein Gesezescodex überliefert, sondern als lebendige Kraft zu eigener Erfahrung, zu selbständiger Erfassung in uns gepflanzt ist und daß natürlich bei aller Uneränderlichkeit der Substanz der Wahrheit die Art ihres Erfassens nicht immer überall dieselbe ist (S. 276 ff.). Der Katechet soll der Mund der Kirche, der neue Zeuge und Interpret ihres Glaubens sein, aber nicht bloßer Automat der Kirche, der lediglich das Ueberlieferte unselbständig weiter tradirt. Gegenüber dem nicht geringen Mangel an klarer Erkenntniß und durchdringender Einsicht in den Inhalt des Katechismus und seinen Organismus, den man bei nicht wenigen, sonst ernsten und begabten Katecheten findet, um von der geistigen Trägheit und Gedankenlosigkeit zu schweigen, mit der oft der Katechismus behandelt wird, ohne alle Ahnung der Fülle tiefer und großer Gedanken, die in ihn niedergelegt sind, gegenüber der Neigung, sich in allerlei erbaulichen Reden zu ergehen, die der strengen Zucht des Denkens entbehren und nichts weniger als ein Reden in Zungen sind, ist es nur in hohem Grade dankenswerth, wenn eine solche Anleitung zu gründlicherem Verständniß und entsprechender Behandlung des Katechismus gegeben wird, wie die hier gebotene, die nicht angelegentlich genug jedem Lehrer empfohlen werden kann. Abgesehen davon, daß sie ihn durch die fleißigen Citate aus Luther und den bedeutenderen theologischen Schriften der Gegenwart in die theologische Literatur einführt, giebt sie ihm eine ganz wesentliche Anregung und Förderung zum Zwecke künftiger praktischer Uebung der Katechese, wozu sie auch ferner wie bisher an recht vielen Katecheten gesegnet sein möge. Denn der Verfasser hat vollkommen Recht, wenn er in dem Schlußbekenntniß seiner Vorrede die kirchliche Lehrtätigkeit in ihrer Bedeutung gegenüber der bloßen Theorie mit folgenden Worten nachdrücklich hervorhebt: „Ist doch an tüchtiger praktischer Uebung der Katechese das Meiste gelegen; so werthvoll, so nothwendig der wissenschaftliche Ausbau der Theologie auch an diesem Punkt ihres weiten Gebietes ist, dennoch verhält es sich damit wie mit allem Andern: erweisen sich die Diener des Wortes im unmittelbaren Dienste desselben an Zungen und Alten tüchtig und treu, dann steht es gut, dann erwächst gerade aus solchem praktischen Wirken auch die Wissenschaft, als klares, gründliches Wissen von diesem Wirken nach seinen Zwecken und Mitteln, immer neu und kräftig; fehlt es aber dort, stehen die Arbeiter nicht auf ihrem Posten, ist ihr Amtsgewissen schlaff oder fehlt es an der Lehrgewandtheit, dann giebt uns der Fortschritt der Wissenschaft wenig Trost, so wenig, als die beste Verfassung, das bestgeordnete Regiment einer Kirche das ersetzen kann, was an geistlichem Leben den Hirten und den Gemeinden mangelt.“

Möge es dem vortrefflichen Werke vergönnt sein, in diesem Sinne das gemeinsame Gotteswerk in Kirche und Schule, die der Herr aufs Engste zusammengefügt hat, so Viele sie auch scheiden möchten, auch ferner reichlich zu fördern und zu den alten Freunden viele neue für sich und für den Herrn zu gewinnen, dem es mit hingebender Treue dient.

Dresden.

Dr. ph. Meier.

Erklärung¹⁾.

Das Augustheft der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche dieses Jahres enthält S. 67—115 eine anonyme Besprechung meiner „Geschichte der protestantischen Theologie“. Die Einleitung giebt als Grund, warum an diesem Werke von dem Beurtheiler nicht stillschweigend vorübergegangen werde, an, daß es „in seinen Grundanschauungen die gegenwärtig in Preußen herrschende officielle Theologie vertrete, wie denn der Berliner Oberkirchenrath in seiner bekannten Denkschrift durch Dörner diese Grundanschauungen sich habe in den Mund legen lassen“. Um noch deutlicher seine leitenden Motive anzugeben, fügt derselbe Anonymus bei: man müsse, um die Intentionen der obersten kirchlichen Behörde und insbesondere auch deren bekannte Denkschrift richtig zu verstehen, die Geschichte der protestantischen Theologie von Dörner studiren, was er daher besonders den preussischen Geistlichen empfiehlt. Um deswillen bekennet der Verfasser, zwiefache Ursache zu haben, sich etwas genauer mit dem Buche zu beschäftigen.

Es sind also praktische, genauer kirchenpolitische Interessen, die meinem Kritiker es der Mühe werth erscheinen lassen, sich mit meinem Buche zu beschäftigen.

Ich muß diese hohe kirchenpolitische Bedeutung meines Werkes ernstlich depreciren. Es könnte zwar nur ehrenvoll für mich sein, wenn man aus meinem Buche die officielle preussische Theologie erlernen könnte. Schade nur, daß es eine solche nicht giebt, indem die preussischen Behörden gewohnt sind, einer auf dem Boden der evangelischen Wahrheit sich haltenden Theologie eine Freiheit des Spielraumes zu lassen; und weit eher könnte man in zahlreichen neueren Verfassungen den Versuch erblicken, von Franken und Bayern aus allen lutherischen Landeskirchen das Joch einer officiellen Theologie selbsterfundener Construction aufzulegen, welches freilich wenig zusammenhaltende Kraft verspricht, da die dortigen sich widersprechenden „lutherischen“ Theologien einen sie zusammenhaltenden Einigungspunkt doch vornehmlich nur an der preussischen Landeskirche und Union, nämlich ihrer Anfeindung, gefunden haben. Es könnte mir ferner an sich nur willkommen sein, wenn dem ohne Zweifel wohlmeinenden Rathe an die preussische Geistlichkeit, falls es nicht ohne ihn geschähe, Folge gegeben würde. Aber doch gebietet mir auch hier die Ehrlichkeit, mich dieses Urtheils zu begeben und, wie hiermit geschieht, zu erklären, daß die Leser sich bitter getäuscht fühlen würden, wenn das Interesse, das sie an mein Buch führte, lediglich die von dem Verfasser vorgespiegelte Hoffnung wäre, durch mein Buch über die Intentionen des evangelischen Oberkirchenraths Aufschluß zu bekommen. Der evangelische Oberkirchenrath steht mit meinem Buche in keinem Zusammenhang. Ist Fehlsames in demselben, woran ich nicht zweifle, so kann dafür weder der evangelische Oberkirchenrath noch namentlich seine Denkschrift verantwortlich gemacht werden. Er hat seine Intentionen stets offen dargelegt und sie können auf das sicherste aus den fortlaufenden Actenstücken aus seiner Verwaltung erkannt werden. An offener Darlegung der Grundsätze

¹⁾ Erst nach der Druckbeendigung des Heftes eingegangen.

Die Redact.

seiner Verwaltung sieht er, soviel bekannt, keinem deutschen Kirchenregiment nach, auch nicht dem bayrischen, und es ist daher völlig müßig, nach dem Schlüssel für seine Intentionen erst noch zu suchen, nachdem er ihn selbst Jedem, der sehen will, in die Hand gegeben hat. Was insbesondere die Denkschrift angeht, für die erst mein Buch der rechte Schlüssel sein soll, so kann dem Beurtheiler versichert werden, daß sie in Preußen sehr gut verstanden worden ist, wie sie denn in ihrer klaren und schlichten Haltung Jedem verständlich sein mußte, der mit einfach evangelischem Blicke sie las. Sie hat einen nicht mißzuverstehenden, deutlichen Ton angeschlagen. Aber ich kann dem Beurtheiler nicht ersparen, ihm in Betreff des Herbeiziehens der Denkschrift das Ungeziemende seines Verfahrens vorzuhalten. Vor ihm lag die Denkschrift, unterzeichnet von sämmtlichen Mitgliedern dieser Behörde, — eine ungewöhnliche Form, bezeugend, daß Alle mit ihrem Namen für ihren Inhalt einstehen. Wie verfährt nun der Verfasser? Das unliebsame Factum dieses in besonderem Sinne officiellen Schriftstückes des evangelischen Oberkirchenrathes und seine Bedeutung sucht er durch Entstellungen zu alteriren, und zwar in formeller und materieller Hinsicht, und dazu muß mein Buch herhalten. In formeller Beziehung so, daß er mich als denjenigen hinstellt, dessen Grundanschauungen der evangelische Oberkirchenrath sich habe in den Mund legen lassen. Es soll den Schein gewinnen, daß dieser dabei nur eine passive Rolle gespielt habe, eigentlich aber die Denkschrift nicht eine officiële Urkunde, sondern nur das Wort eines Einzelnen sei. Es bedarf keiner Ausführung, wie haltungslos diese Supposition ist, wie beleidigend gegen Männer, unter welchen doch mehrere Namen sind, denen mit mir sich unterzuordnen, meinem Kritiker Bescheidenheit anrathen wird, wenn ihn nicht Träume von bayrischer kirchlicher Hegemonie gänzlich übernommen haben. — Und woher weiß er, daß der evangelische Oberkirchenrath sich durch mich meine Grundanschauungen habe in den Mund legen lassen? Angenommen, ich sei so, wie er meint, am Entwurfe der Denkschrift theilhaftig, so liegt doch fürwahr keine Unmöglichkeit in der durch die Unterschrift aller Mitglieder empfohlenen Annahme, daß sie bewußt und vollständig damit einverstanden waren, zumal die Denkschrift nichts Neues, sondern nur längst geltende Grundsätze ausspricht. Und abermals den Urheber des Entwurfes so angenommen, wie er ohne Bedenken behauptet, hat er auch darüber Kunde, ob der Entwurf unverändert angenommen wurde, ob wenige oder zahlreiche Veränderungen, Zusätze und dergleichen vorgenommen worden sind und von welchen Mitgliedern das Alles ausging? Der Verfasser sieht, solche Fragen greifen so tief in den Inhalt ein, daß — immer, selbst jene Annahme vorausgesetzt, sein Recht ein gar precäres wird, einem einzelnen Mitgliede die Denkschrift, wie sie vorliegt, zuzuschreiben. Und beschleicht nicht den Verfasser bei den letzt erwähnten Fragen ein unheimliches Gefühl noch in anderer Hinsicht? Ueber den oder die Urheber der Denkschrift ist nichts officiell bekundet: so mußte er sich sagen, daß über die Entstehungsart derselben nur auf unerlaubtem Wege die Kunde hätte auskommen können. Und da pflegt in solchen Fällen ein sitiliches Zartgefühl, ja Klugheit und historischer Sinn nicht gar zu dreist vorzugehen. Der Beurtheiler dagegen hat auf dem Fundamente jenes ohne Weiteres angenommenen und laut verkündeten Factums einen Bau von Hypothesen aufgeführt, die sich selbst wieder für Facta ausgeben und welche bestimmt sind, einen Commentar zu einem Schriftstück heranzubringen, das

eines Commentars nicht bedarf, sondern für sich selbst steht und redet. Um so auffallender aber ist das Verfahren, als der Kritiker doch wieder keine Anwendung von dem angeblichen Schlüssel macht. Denn was er speciell an meinem Werke (es selbst wieder mißdeutend) als fehlsam nachweisen will und was sich auf feinere theologische Ausführungen bezieht, deren die Denkschrift sich wohl mit Recht enthalten hat, das hat er in der Denkschrift nicht nachgewiesen, noch vermag er es nachzuweisen.

Aber auch dieses mein Werk ist etwas für sich und muß die Ehre ablehnen, als Mittel für irgend welche praktische Zwecke der Gegenwart, und wären es die höchsten, abgefaßt zu sein, obwohl mein Kritiker naiv genug es als selbstverständlich anzunehmen scheint, daß man solche Bücher nicht im Interesse der Wissenschaft schreiben könne. Die Grundanschauungen meines Buches konnte er schon in meiner Abhandlung „über das Princip unserer Kirche“ 1841 lesen, einer Schrift, die damals seitens echter Lutheraner, wie des sel. Claus Harms und des sel. Dr. Schmid in Tübingen, die freundlichste Aufnahme und Zustimmung erfahren hat. Vor jener Abhandlung wie nach derselben habe ich seit etwa 30 Jahren über den Gegenstand meines Werkes Vorlesungen gehalten, ohne daß ich nöthig gehabt hätte, die „Grundanschauungen“ derselben zu ändern. So wenig sind es bestimmte praktische Verhältnisse eines bestimmten Landes oder die kirchliche Lage der Gegenwart, die mir meine geschichtliche Auffassung eingegeben haben, daß ich versichert bin, meine in ganz Deutschland zerstreuten Zuhörer werden mich in diesem Werke völlig, hoffentlich nur etwas gereister, wieder erkannt haben. Wie ich daher dagegen protestiren muß, daß meiner Wenigkeit die Stellung zugesprochen werde, der authentische Interpret der Intentionen des evangelischen Oberkirchenraths zu sein, so ernst muß ich in aller Bescheidenheit auch das ablehnen, daß die Intentionen des evangelischen Oberkirchenraths, dessen Mitglied zu sein ich erst seit etwa fünf Jahren die Ehre habe, oder die Zeitlage nach Auffassung dieser Behörde für mein Buch die Inspiration abgegeben hätte. Datur tertium. Mein Kritiker wird es sich wohl schon, wie in Beziehung auf die Vergangenheit, so auch in der Zukunft gefallen lassen müssen, daß es auch eine nicht von Kirchenpolitik beherrschte wirkliche theologische Wissenschaft giebt, eine Wissenschaft, die aus standhaften Gründen und mit gutem historischem Gewissen daran festhält, daß der Protestantismus, die evangelische Kirche und Theologie bei allen Unterschieden innerhalb ihrer auch eine Einheit ist und daß daher eine Geschichte der protestantischen Theologie geschrieben werden kann.

Was der Verfasser, dem der Dissens der beiden evangelischen Confectionen ein fundamental spaltender ist, gegen meine Auffassung der Geschichte erinnert, ist bei seinem confessionellen Standpunkte natürlich, daher mir auch nicht neu gewesen. Ich traue meiner Auffassung die Kraft zu, trotz seiner Einrede als die im Wesentlichen richtige sich zu behaupten, zumal er sich nicht mit Widerlegung aus den historischen Quellen gebührend abgegeben hat. Eine Ausnahme macht fast nur eine Stelle aus Quenstedt, über die er (S. 105) sagt, daß er „sie unter Anderm gelesen zu haben sich erinnere“, deren Anfang aber gerade wieder beweist, worauf es mir ankam und was ich aus zahlreichen anderen Stellen, auch aus Quenstedt, bewiesen zu haben glaube, daß nämlich die spätere Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts größtentheils dem Zeugniß des heiligen

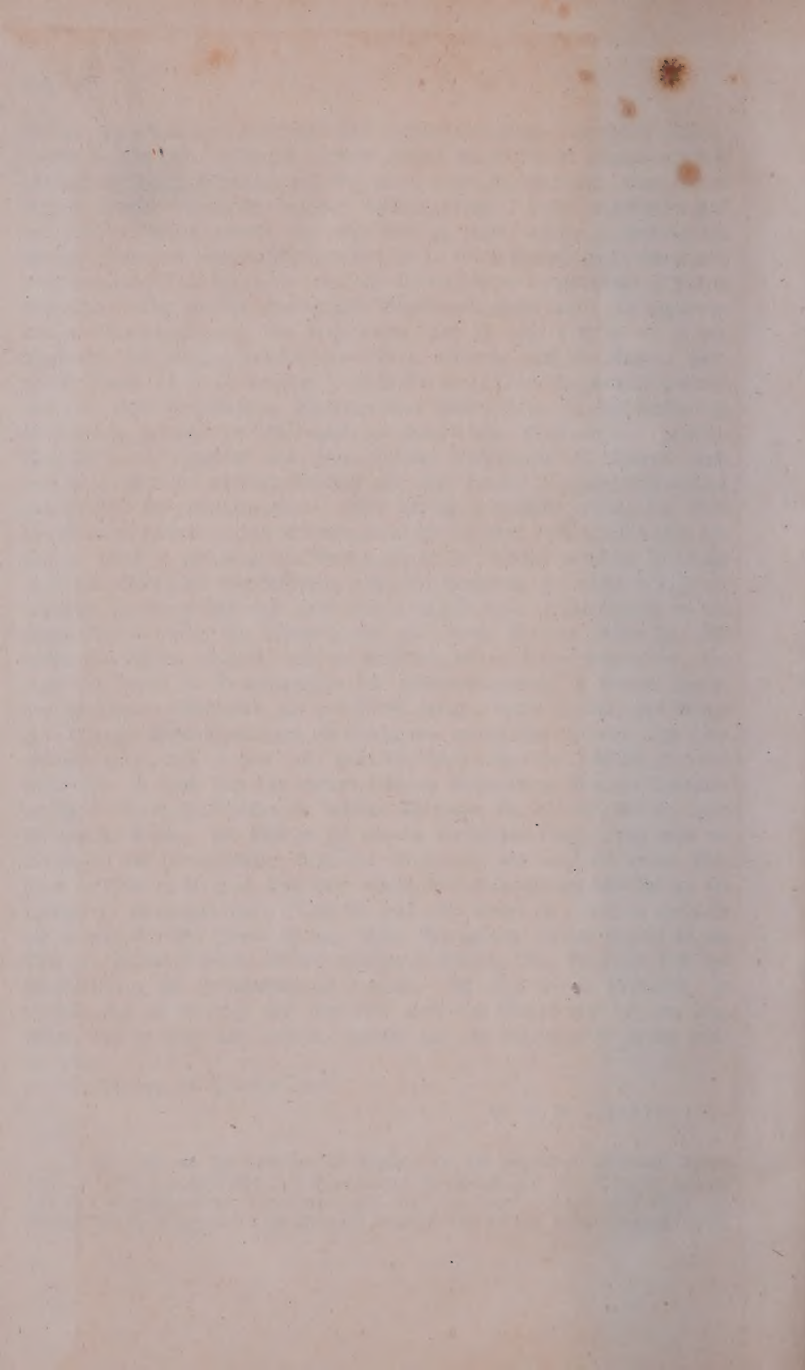
Geistes nicht zunächst das persönliche Heil, sondern die Wahrheit der reinen Lehre zu seinem Inhalte gab. Daß ihr an dem ersteren gar nichts sei gelegen gewesen, habe ich nie gemeint, sondern das Gegentheil mehrfach anerkannt. Was sodann einzelne meiner dogmatisch-kritischen Urtheile anlangt, die er beanstandet und aus denen er Anlaß nimmt, das eine Mal zu sagen, meine Darstellung der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sei in einem Betracht (sic!) durch und durch pelagianisch (S. 94), später aber mir Synergismus vorzuwerfen: so hat er diese Kunde über meinen theologischen Standpunkt theils durch ein argumentum a silentio gewonnen, das heißt daher, daß ich nicht ganz so wie er den Unglauben im vorigen Jahrhundert erkläre, vielmehr nach der Regel 1 Petr. 4, 17, Matth. 11, 23. 24 verfare¹⁾, theils hat er zerstreute dogmatische Urtheile von mir durch Einschlebung selbstersonnener Mittelglieder in die verkehrteste Verknüpfung gebracht und ist dadurch zu wunderlichen Mißdeutungen gelangt. Weil ich z. B. einerseits von einem inneren Versöhntsein des Vaters durch den Sohn schon vor unserem Glauben rede und dadurch die Zuvorkommenheit und Freiheit der göttlichen Gnade allein zureichend gesichert nenne, daß Gott den Glauben fordert, unsere Sünden seien uns vergeben, andererseits aber behaupte, wenn so das Recht der Gnade gesichert sei, bedürfe es keiner Eijersucht mehr von Seiten der Rechtfertigung gegen die Heiligung: so macht er eine geheimnißvolle Miene und ruft nach einigen Umschweifen: Synergismus sei es, worin für beide Sätze die Einigung und das lösende Wort zu finden sei. Ich meinerseits bekenne lediglich, nicht zu verstehen, wie er einem Dogmatiker, der (nach ihm selber) die Unabhängigkeit der Sündenvergebung in Gottes Herzen von menschlicher Würdigkeit auf das stärkste betont, damit ausinnt, das Ganze ziele doch auf Abhängigmachung der Gnade von menschlicher Leistung. Ich kann ihn versichern, daß er hier recht gründlich fehlgegriffen hat. Wollte er etwas einschleiben, so stand ihm aus meiner früheren Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes (Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. III, S. 650 ff.) ganz Anderes zu Gebote. Da hätte er sich zugleich überzeugen können, daß man die Wichtigkeit des innergöttlichen Actes der Verzeihung sehr wohl mit einem Eintritt desselben in die Zeit, und zwar als bleibender Grundlage und Ursache der Heiligung, vereinigen kann. Doch ich gehe nicht weiter ein, sondern verweise auf meinen in Kiel (bevor ich von dieser Besprechung meines Werkes in der Erlanger Zeitschrift Kunde bekam) gehaltenen Vortrag, der die Lehre von der Rechtfertigung im Zusammenhange erörtert. Ich muß diesem überlassen, zu wirken, was er vermag, darf ihm aber wohl den Wunsch mit auf den Weg geben, daß er nicht auf *ἐπίθεια*, sondern auf ein *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* treffen möge.

Berlin, den 12. October 1867.

Dr. J. A. Dorner.

¹⁾ Ich sage an der betreffenden Stelle, an der negativen Richtung dieser Zeit sei nicht der christliche Inhalt, sondern die Form und Art Schuld, wie er von den Repräsentanten der Orthodorie vertreten wurde, ohne mich über die sittliche Verschuldung der vom Glauben damals Abfallenden näher auszusprechen.





GTU Library



3 2400 00294 9463

